

Eduard König

Geschichte  
der  
Alttestamentlichen  
Religion



R 40

(no. 80)











9 15. 206 K819

# Geschichte

der

# Alttestamentlichen Religion

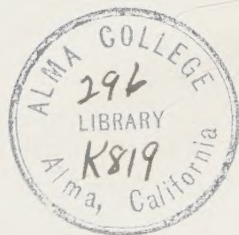
kritisch dargestellt

von

**Eduard König,**

Dr. litt. Semit., phil., theol.,  
ordentlichem Professor u. Geheimem Konsistorialrat in Bonn.

**Dritte und vierte vollständig neubearbeitete Auflage.**



**Gütersloh.**

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1924.

12732



Alle Rechte vorbehalten  
Copyright 1924 by C. Bertelsmann, Verlagsbuchhandlung in Gütersloh.

PRINTED IN GERMANY



# Vorwort

## zur dritten und vierten Auflage.

Das Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches, die 1912 erschien, begann mit folgenden Sätzen:

Da ich das Urteil begründen zu können meine, daß die Entwicklung der Religion Israels in neueren Arbeiten darüber mehrfach nicht der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend dargestellt worden ist, so habe ich mich entschlossen, dieses mein Urteil in einer neuen Darstellung dieser Entwicklung zu entfalten und zu begründen. Dies habe ich um so mehr für angezeigt gehalten, als die nach meiner Ansicht neuerdings mehrfach sich geltend machende Verkennung des geschichtlichen Werdeganges der israelitischen Religion nicht nur viele Nebensätze, sondern auch mehrere Hauptpunkte in diesem geschichtlichen Prozesse betrifft, wie z. B. ihr Auseinandergehen in die prophetische oder legitime Religion und die „Volksreligion,“ die Existenz einer patriarchalischen Stufe der legitimen Religion, den Einfluß der Ansiedelung Israels in Kanaan auf die Geschichte der alttestamentlichen Religion, die Fortbildung dieser Religion durch die Propheten des achten Jahrhunderts und den Einfluß der Reform Josias auf den Geist der prophetischen Religion. Diese und viele andere Fragen bedürfen nach meiner Überzeugung immer noch einer allseitigen Erörterung, damit durch die kritische Abwägung des Für und Wider schließlich die richtige Beantwortung dieser Fragen herbeigeführt werde.

Die in diesen Sätzen ausgesprochenen Anlässe und Zielpunkte des vorliegenden Buches bestehen auch jetzt, nachdem die 1915 erschienene zweite Auflage schon längere Zeit vergriffen war, noch vollständig zu Recht. Denn zwar ist neuerdings mehrfach, hauptsächlich in einem Artikel der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ von 1921 beklagt worden, daß in den meisten Arbeiten der neueren Zeit die Religion des Alten Testaments nicht als dessen Hauptmoment zur Geltung gebracht worden sei. Aber gerade der Verfasser jenes Artikels hat in demselben Jahre 1921 erstens sogar eine neue Art von sogenannter Volksreligion Israels konstruiert und zweitens hat



er den Satz aufgestellt, daß manche Ideen des Alten Testaments aus dem kanaanitischen Denken abzuleiten seien, wie in dem hier bevorworteten Buche an den betreffenden Stellen genauer zu lesen sein wird. Daher muß auch jetzt noch die wissenschaftliche Bearbeitung des alttestamentlichen Gebietes ihren Hauptcharakterzug im Kampfe der Kritik zeigen.

Bei der so veranlaßten erneuerten Auseinandersetzung sind auch alle Einwände literargeschichtlicher, oder religionsgeschichtlicher Art, die gegen Behauptungen der zwei ersten Auflagen erhoben worden sind, ausnahmslos je an ihrem Orte auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft worden. Denn ohne gegenseitige Beurteilung kann die Wissenschaft nicht gefördert werden. Die auf einer gewissen Seite der Gelehrten beliebte Ignorierung der Arbeiten von Mitforschern ist vielmehr ein bedauerlicher Hemmschuh für den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis. Indem ich aber auch bei dieser erneuerten Auseinandersetzung die positive Seite der wissenschaftlichen Forschung zur Hauptsache zu machen gestrebt habe, hoffe ich denen, die diesseits und jenseits des Ozeans in Dutzenden von zustimmenden Besprechungen das Verdienstliche meiner Untersuchungen anerkannt haben, den besten Teil meines Dankes dargeboten zu haben.

Für diese positive Seite meiner Mitarbeit an der Lösung der Probleme der israelitischen Religionsgeschichte haben aber folgende beiden methodischen Prinzipien mir als Sterne erster Ordnung vorangeleuchtet. Das erste quillt aus dem Ideal, trotz aller Teilnahme an dem vergleichenden Verfahren der modernen Wissenschaft doch die geschichtlichen Quellen Israels selbst den Ausschlag geben zu lassen, damit die geistesgeschichtliche Eigenart dieses Menschheitszweiges gewahrt und nicht nivelliert werde. Ferner das zweite Prinzip zielt dahin, bei jedem einzelnen Fragepunkte nicht nur die negative Seite der Sache, sondern auch die positive voll ins Licht zu rücken und den genuinen Sinn der geschichtlichen Aussagen genau — oft mit mühseliger Einzelerklärung nach grammatisch-historischer Exegese — festzustellen. Und ist die Betonung dieser methodischen Prinzipien in unserer Zeit etwa nicht nötig? Bei der Lektüre neuester Schriften auf dem Gebiete der Religionsgeschichte begegnet es erstens gar häufig, daß man Momente der alttestamentlichen Religion aus dem „Milieu“ erklären



will. Aber das Eigenartige gilt es mit besonderem Ernste zu betrachten. Die eigenartigen Erscheinungen in der Kulturgeschichte sind die Hauptsache. Daß ferner zweitens in den neuesten hierhergehörigen Arbeiten oft nur die negative Seite der Sache, nur das gegen die Autorität des Alten Testaments sprechende Material ins Auge gefaßt ist, könnte an Hunderten von Beispielen gezeigt werden.

Bei der so veranlaßten und so orientierten abermaligen Neubearbeitung des vorliegenden Buches ist wieder eine lange Reihe von allerneuesten Schriften, in denen die Fragen der israelitischen Religionsgeschichte behandelt oder wenigstens berührt sind, kritisch berücksichtigt worden, weil die hier gebotene Geschichtsdarstellung dem neuesten Stand der alttestamentlichen Wissenschaft entsprechen soll. Aber was so durch die Methode des wissenschaftlichen Arbeitens überhaupt und durch den derzeitigen Stand der alttestamentlichen Wissenschaft im besonderen bedingt war, dient zugleich dazu, den Wert meines Buches für den Leser zu erhöhen. Denn dieser wird durch das diskutierende Verfahren meiner Darstellung in den Stand gesetzt, nicht bloß das gesamte Quellenmaterial, sondern auch die Behauptungen anderer neueren Darsteller samt einer Beurteilung derselben kennen zu lernen, um sich selbst ein Urteil über die Hunderte von entscheidenden Fragen bilden zu können, die betreffs der Religionsgeschichte des Alten Testaments und ihrer Beziehung zum Neuen Testament die Geister unserer Zeit bewegen. Doch auch abgesehen davon hofft dieses Buch mit seinen ausführlichen Erörterungen über Totemismus, Ahnenkult, Tabu, Henotheismus und andere Begriffe der neueren Religionswissenschaft seinen Lesern einen ebenso willkommenen Dienst zu erweisen, wie mit den von ihm dargebotenen reichen Quellenmaterialien über die geistigen Bewegungen des Judentums (z. B. auf Grund der Elephantine-Urkunden und der „Damaskusschrift“), wodurch das vorliegende Buch den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Neuen Testaments aufzuhellen strebt.

Übrigens sind die diskutierenden Erörterungen soviel wie möglich in Petitdruck eingeschaltet, während die mir richtig scheinende positive Darlegung der alttestamentlichen Religionsgeschichte in den groß gedruckten Abschnitten gegeben ist. Der Gang dieser Geschichte kann also vom Leser auch rasch

überblickt werden, ohne daß er das ganze Detail der Erörterung — sofort und jedesmal — ins Auge faßt. Endlich darf betreffs der Darstellungsform des Buches auch noch dies erwähnt werden, daß Ausdrücke aus der hebräischen oder aus andern semitischen Sprachen, wenn sie in der Beweisführung herangezogen werden mußten, auch zugleich umschrieben und jedenfalls übersetzt worden sind. Das Buch kann also auch von Nichtkennern des Hebräischen benützt werden. Außerdem sind im „Sachregister“ auch die herkömmlichen Schreibweisen von Namen und Sachbezeichnungen (wie z. B. Sichut Am. 5<sup>26</sup>) eingetragen und die eigenartigen Laute der orientalischen Sprachen beschrieben worden, so daß auch der einfache Bibelleser sich aus der hier gegebenen Darstellung Rat erholen kann. Ebendeshalb sind die Verszahlen der Lutherbibel, die von denen der Grundtexte oft abweichen, übrigens mit denen der Vulgata und der englischen Übersetzung zusammenstimmen, beigelegt worden. Außerdem ist erst in dieser dritten Auflage der Wert des Stellenregisters noch dadurch verzehnfacht worden, daß ich in vieltägiger Arbeit zu den Seitenzahlen auch die Zahl der betreffenden Zeile hinzugefügt habe.

Was ich aber in diesem Vorwort am meisten betonen möchte, das ist der Wunsch, daß die einzige Absicht dieses Buches, der geschichtlichen Forschung einen Dienst zu leisten, von niemandem verkannt werden möge. Auch wolle man es mir glauben, daß ich die Diskussion und hauptsächlich die Polemik nur der wissenschaftlichen Methode wegen, nur um der Klarheit und Wahrheit willen, durchgeführt habe. Endlich kann ich diese Vorrede nicht schließen, ohne dem verehrten Verleger dieses Buches für den aus eigenem warmen Interesse für die geschichtliche Wahrheit geborenen Wagemut, mit dem er in so schwerer Zeit an die Herstellung dieser neuen Gestalt des Buches gegangen ist, den ergebensten Dank ausgesprochen zu haben.

Bonn, im November 1923

Eduard König.



# Inhaltsübersicht.

	Seite
<b>Einleitung</b> . . . . .	1
Quellenkritische Vorerörterung (S. 1 ff.). — Das Objekt der hier geplanten Darstellung (S. 25 ff.). — Die richtige Methode der Darstellung in der israelitischen Religionsgeschichte (S. 29 ff.).	
Erster Hauptteil.	
<b>Der Ursprung der Religion Israels.</b>	
Kap. I: <b>Die Zeit des ersten Auftretens der israelitischen Religion</b>	34
Kap. II: <b>Negative Momente beim Ursprung der legitimen Religion Israels</b> . . . . .	43
Kap. III: <b>Fragliche Vorstufen der israelitischen Religion</b> . . .	58
Die Religion der Vorfahren und Verwandten der Patriarchen (S. 58 ff.). — Die Frage nach indirekten Spuren der Religionsstufe, von der sich die Religion Abrahams getrennt hat (S. 63 ff.). — Totemismus (S. 73 ff.); Ahnenkult (Totenopfer, Trauergebräuche etc.) S. 78 ff.; Fetischismus: heilige Berge, Gewässer, Bäume, Steine (S. 90 ff.)	
Kap. IV: <b>Die positiven Fermente und Triebkräfte beim Ursprung der legitimen Religion Israels</b> . . . . .	109
Die Frage nach dem allgemeinsemitischen Monotheismus (S. 110 ff.). — Babylonische Stellung zum Monotheismus: Henotheismus (S. 114 ff.). — Stellung der Kanaaniter zum Monotheismus (S. 119 ff.). — Reformierende Bewegung gegenüber dem babylonischen Religionswesen (S. 122 ff.). — Beduinenideal und allgemeinmenschliche Anlage (S. 125 ff.). — Das spezifische Prophetentum Israels (S. 131 ff.).	
Zweiter Hauptteil.	
<b>Die Entfaltung der Religion Israels.</b>	
Kap. V: <b>Die alttestamentliche Religion auf der Stufe der Patriarchenreligion</b> . . . . .	148
Das geschichtliche Recht, von einer Patriarchenreligion als dem ersten Stadium der wahren Religion Israels zu sprechen (S. 148 ff.). — Der Charakter dieser Patriarchenreligion (S. 161 ff.).	
Kap. VI: <b>Die mosaische und altprophetische Stufe der alttestamentlichen Religion</b> . . . . .	183
Der für Mose grundlegende Impuls (S. 188 ff.). — Die für Mose sich ergebende neue Erkenntnis (S. 192 ff.). — Sinn und Herkunft des Gottesnamens Jahwe (S. 198 ff.). — Sinaibund und die Bundesbedingungen (S. 212 ff.): keine Forderung von Menschenopfern (S. 218 ff.), aber Prinzip der Alleinverehrung Jahwes, der trotzdem kein „Lokalgott“ war (S. 237 ff.), Verbot der Gottesbilder (S. 241 ff.), religiös-orientierte Sittlichkeit (S. 262 ff.), Kultusordnungen: Vielheit der Kultstätten, aber Zentralheiligtum, Sabbath, Passah etc. (S. 268 ff.); die Form der Gottesherrschaft (S. 286 ff.); Bundesverheißung (S. 288 ff.); Drohung und Sündenbewußtsein (S. 291 ff.). — Einfluß der Einwanderung in Kanaan auf die prophetische Religion (S. 295 ff.); Babylonisierung und Indogermanisierung dieser Religion in Kanaan? (S. 318 ff.). — Neue positive	

Lebenszeichen der legitimen Religion Israels in der altprophetischen Zeit: Prophetenvereine; Jahwe Zebaoth (S. 325 ff.). — Die legitime Religion und das Königtum (S. 333 ff.).

**Kap. VII: Die Entfaltung der alttestamentlichen Religion in der Zeit der Schriftpropheten . . . . . 340**

Quellenkritik und Standesbeziehung von Amos zu den früheren Propheten (S. 341 ff.). — 1. Die Stellung der Propheten des 8. Jahrh. in der Geschichte der alttestamentlichen Religion (S. 348 ff.): Hauptmotiv; Leistung in bezug auf den Gottesglauben („ethischer Monotheismus“), die Leitung des Reiches Gottes, das Gesetz und die Verheißung sowie die Gerichtsdrohung (Tag Jahwes); Kritik der Hauptmomente der angeblichen Neuheit der „prophetischen Religion“. — 2. Assyriens Einfluß auf die israelitische Religionsgeschichte: Zeit von Manasse etc. (S. 389 ff.). — 3. Die Bundeserneuerung unter Josia: Anerkennung des Deuteronomiums (S. 402 ff.). — 4. Die spezielle Mission Jeremias (S. 419 ff.). — 5. Der Prophetismus als Organ der Erziehung Israels während des babylonischen Exils (S. 432 ff.). — 6. Das Verstummen der alttestamentlichen Prophetie und dessen heilsgeschichtliche Bedeutung (S. 452 ff.).

**Kap. VIII: Gestaltung der alttestamentlichen Religion unter der Oberleitung der Schriftgelehrsamkeit . . . . . 457**

1. Hauptausgangspunkt der geschichtlichen Bewegung im letzten Entwicklungsstadium der alttestamentlichen Religion: Bevorzugung des Gesetzes (S. 460 ff.). — 2. Politisch-kulturelle Fermente der religiösen Bewegung in der vierten Periode: die Frage nach dem Einfluß von Babylonien, von Persiens Religion und hellenischer Kultur (S. 472 ff.). — 3. Die Gestaltung der Religiosität bei der Majorität des Jahwevolkes: Glaube (S. 505 ff.), Liebe zu Gott, ausgeprägt im Kultus und in der Moral (S. 530 ff.), und Hoffnung: teilweises Zurücktreten der messianischen Erwartung, Gestaltung des Messiasbildes und Höhenlage der Zukunftserwartung (S. 561 ff.). — 4. Gestaltung der Religiosität bei den Parteien und Minoritäten: Pharisäer, Sadduzäer, Essäer, Hellenisten (Septuaginta, Weisheit Salomonis, Philo, Josephus), Häretiker (Minim) und Am ha-arez (S. 588 ff.).

**Schluß . . . . . 625**  
Hauptrichtung der Entwicklung (Entwicklung und Abfall); letzter Ausgangspunkt der Entwicklung; ihr letztes Ziel.

**Namen- und Sachregister mit Einschluß der Abkürzungen und der Umschreibungsmittel . . . . . 632**

**Stellenregister . . . . . 644**



# Einleitung.

## I.

### Quellenkritische Vorerörterung.

Wenn eine geschichtliche Darstellung in bezug auf ein Besitztum Israels geliefert werden soll, so muß natürlich in allererster Linie die Frage beantwortet werden, wie die Geschichtschreibung bei diesem Volke beschaffen war. Da es sich ferner selbstverständlich besonders um den Wert der Überlieferung Israels betreffs seiner eigenen Anfänge handelt, so fordern die Grundlagen geschichtlicher Kunde speziell über die frühesten Zeiten dieses Volkes das allergrößte Interesse heraus.

Zur Lösung dieser allerersten Aufgabe wird in der hauptsächlichsten neuesten Bearbeitung der israelitischen Religionsgeschichte nur folgendes gesagt. Für die Geschichte der Religion Israels vor der Einwanderung in Kanaan besitzen wir „keinerlei gleichzeitige Quellen“, und über die Zeit zwischen der Einwanderung und der Entstehung des Königtums sei nur eine gleichzeitige Quelle (das Deboralied) vorhanden.<sup>1)</sup> Mit diesen und ähnlichen Sätzen meint man jetzt weithin, die Geschichtsüberlieferung Israels betreffs seiner älteren Zeit hinreichend gewürdigt zu haben. Auch z. B. in H. Weinheimers Geschichte des Volkes Israel (1909) liest man kein Wort von der vor Israels ägyptischem Aufenthalt liegenden Geschichte dieses Volkes.

An dieser Beurteilung der hebräischen Geschichtsüberlieferung ist seltener die Auffassung schuld, daß in ihr die Darstellung einer „Geschichtsphilosophie“ zu sehen sei.<sup>2)</sup> In der Tat kann eine solche Auffassung auch keineswegs Stich

---

<sup>1)</sup> Stade, Biblische Theologie des AT. I (1905), § 13, und ebendasselbe liest man bei Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 5. Aufl. (1907), § 6, Meinhold, Einführung in das AT. (1919), § 53 und George A. Barton, The Religion of Israel (New York 1918), § 20.

<sup>2)</sup> So H. Schneider, Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte (1909), S. 2. König, Geschichte der israel. Religion.

halten. Die Geschichtsbücher Israels zeigen ja durch ihre tatsächliche Beschaffenheit, daß sie nicht ein später willkürlich entworfenes Bild von den Schicksalen dieses Volkes zeichnen. Schon die überaus starken Wechselfälle, die der Gang dieser Geschichte von ihren Anfängen her aufweist, lassen jene Auffassung als eine unnatürliche erscheinen. Aber hauptsächlich muß sie an folgender Erwägung scheitern. Welcher Hebräer hätte, wenn er ein Bild von der Vergangenheit seines Volkes sich in der Phantasie ausgemalt hätte, z. B. die ägyptische Knechtschaft Israels und die immerwährenden Fälle der Auflehnung dieses Volkes gegen seine geistigen Führer hineinzeichnen sollen? Meistens aber hat die neuerdings gewöhnliche Beurteilung der Geschichtsüberlieferung des israelitischen Volkes ihren Anlaß vielmehr darin, daß viele Momente nicht beachtet werden, die nach meinen Untersuchungen bei dieser Kritik in die Wagschale geworfen werden müssen. Diese bisher — trotz einiger guten Anfänge<sup>1)</sup> — zum größten Teile nicht beachteten Momente meine ich schon in folgender kurzen Darlegung hinreichend entfalten zu können.

1. Die erste Möglichkeit wäre doch die, daß der Bericht Israels über seine Anfänge bloß auf mündlicher Überlieferung beruhte. Aber müßte denn eine solche Herkunft der alttestamentlichen Darstellung zunächst von Abrahams Existenz und Leistung grundstürzend für deren Glaubwürdigkeit sein? Schon dies wäre keineswegs gewiß, oder auch nur wahrscheinlich.

Denn das menschliche Gedächtnis zeigt sich bei den Generationen, die sich noch allein oder fast ganz auf dasselbe verlassen müssen, viel elastischer und ausdauernder, als in den späteren Zeiten. Wie begreiflich ist dies auch vom psychologischen Gesichtspunkt aus, und wie deutlich ist es auch z. B. von einem Manne wie Jul. Cäsar ausgesprochen worden (*De bello gall.* VI, 14)!<sup>2)</sup> Wie reichlich kann dies aber auch durch literargeschichtliche Tatsachen bewiesen werden! Denn einzelne amerikanische und mongolische Völkerschaften können noch jetzt ihre Heldengedichte hersagen. Ferner der Rigveda mit seinen 1017 oder 1028 Hymnen ist „lediglich durch das Gedächtnis“

<sup>1)</sup> Bei Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* I (1921), S. 316 usw.

<sup>2)</sup> „*Fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant.*“



erhalten worden, bis nicht lange vor Buddha die Schreibkunst in Indien in Gebrauch kam. Ebenso sind die homerischen Gedichte jahrhundertlang durch das Gedächtnis vererbt worden, und ähnlich verhielt es sich mit der gedächtnismäßigen Bewahrung der vormohammedanischen Gedichte Arabiens sowie der Hamâsa („fortitudo“).<sup>1)</sup>

Speziell bei den Israeliten wird diese psychologisch so erklärliche Treue des Gedächtnisses der schriftlosen Generationen des Menschengeschlechts mindestens durch eine unumstößliche Tatsache bestätigt. Dies ist aber die Tatsache, daß das Volk Israel in seinem geschichtlichen Dasein eine vormosaische Periode unterschieden hat. Denn wie natürlich wäre es gewesen, wenn der Ruhm, den Mose als der Begründer der nationalen Unabhängigkeit Israels und als der Vermittler bei der Grundlegung der religiös-sittlichen Gesetze dieses Volkes erworben hat, die späteren Geschlechter dazu verleitet hätte, die Anfänge Israels überhaupt erst von Moses Zeit an zu datieren! Aber aller Glanz, in welchem die mosaische Periode als die Jugendzeit (Hos. 11 1 Jr. 3 2) des israelitischen Volkes strahlte, hat doch nicht das Licht erbleichen lassen, das aus den vormosaischen Zeiten in die Erinnerung Israels herüberfunkelte. Über der Sonnenhöhe des Tages hat man das Dämmern des Morgens nicht vergessen. Das Bewußtsein der israelitischen Nation, daß ihre Anfänge über Moses Zeit hinaufreichten, und daß schon die Patriarchen die Anfänger der nationalen Existenz und die Träger der wahren kulturgeschichtlichen Mission Israels waren, ist nicht ausgelöscht worden.

Diese merkwürdige, aber von der neuern Geschichtschreibung Israels vernachlässigte Tatsache wäre doch auf jeden

<sup>1)</sup> Die Belege findet man bei F. Max Müller, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion, 176 f.; Grote, History of Greece I, 526 f.; Scherr, Allgemeine Geschichte der Literatur, 57. — Auch B. D. Erdmans, Alttestamentliche Studien II (1909), 26 f. führt Beweise dafür an, daß „man den Erinnerungen eines Stammes nicht jeden Wert absprechen darf. Die Karaiben haben keine Literatur, wissen aber trotzdem, daß sie in ihren Wohnorten keine Ureinwohner, sondern Einwanderer sind.“ — „Wer der Meinung ist, daß so umfangreiche und kunstvolle Gedichte wie die Ilias sich ohne Schrift nicht komponieren lassen, der versäumt es, sich klarzumachen, wieviel entwickelter als jetzt die Gedächtniskraft intelligenter Menschen in schriftlosen Zeiten war“ (Theod. Birt, Abriß des antiken Buchwesens [bei Iwan Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I, 3, (1913), 246]).

Fall von der bloßen mündlichen Überlieferung des Volkes Israel geleistet worden, wenn die Geschichtskunde dieses Volkes bis auf Moses Tage nur durch mündliche Tradition von einem Geschlecht auf das andere vererbt worden wäre. Folglich kann schon wegen dieser einzigen Tatsache das Geschichtsbewußtsein Israels von seiner ältesten Entwicklungsperiode nicht so miserabel fundamentiert gewesen sein, wie es in neuerer Zeit von einer Richtung der Geschichtschreiber hingestellt wird. Nein, dies wäre eine falsche Behauptung, auch wenn es sicher wäre, daß die Erinnerungen Israels bis auf Moses Zeit herab bloß durch mündliche Überlieferung sich erhalten hätten. Aber dies ist nichts weniger als sicher.

2. Im Gegenteil ist die im vorhergehenden angenommene äußerste Möglichkeit, daß die Israeliten bis auf Moses Zeit herab des Schriftgebrauchs entbehrt hätten, durch die neueren Ausgrabungsfunde als ganz unwahrscheinlich erwiesen worden. Die in den Werken einer gewissen neueren Richtung beliebte Voraussetzung, daß die Hebräer bis auf Mose und weiter herab eine „illiterate Horde“ gewesen seien, ist durch die neueren Ausgrabungsfunde des letzten Restes ihrer Wahrscheinlichkeit beraubt worden.

Denn als im Jahre 1902 in der persischen Stadt Schuster, dem alten Susa, das die Residenz der elamitischen Könige war, eine als Kriegsbeute dorthin geschleppte Basaltsäule mit der Gesetzesinschrift des altbabylonischen Herrschers Hammurapi gefunden wurde, da zeigte es sich deutlich, daß in Babylonien um das Jahr 2000 v. Chr.<sup>1)</sup> schon durch die öffentliche Aufstellung dieser Gesetzesinschrift die Kenntnis des Alphabets bei den Untertanen vorausgesetzt wurde. Aber auch innerhalb dieser Gesetzesinschrift wird die Anwendung der Schrift als eine allen Leuten bekannte Sache behandelt. Denn z. B. in § 128 ejner Gesetzgebung heißt es: „Wenn jemand eine Ehefrau nimmt, aber keinen Vertrag mit ihr schließt, so ist dieses Weib keine Ehefrau.“ Wie da also Heiratskontrakte als nötig erwähnt werden, und doch dabei nicht an mündliche Abmachungen gedacht sein kann, so werden vermögensrechtliche Urkunden als allgemein üblich und notwendig in § 151. 171. 177 usw. er-

---

<sup>1)</sup> „Um 2000“ sagt auch Arthur Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrier (1921), 5.



wähnt.<sup>1)</sup> Aus einem Lande also, wo es mit dem Gebrauche der Schrift so stand, ist Abraham ausgewandert. Eine wie unnatürliche Voraussetzung ist es also, wenn neuerdings vielfach von der Annahme ausgegangen worden ist, daß nur gerade dieser Mann den Schriftgebrauch nicht gekannt habe! Auch die Notiz von dem Siegelring Judas (Gn. 38 18) ist ja jetzt keine so isolierte Erscheinung mehr, wie sie es früher war. Denn die Ausgrabungen haben Siegel mit Buchstaben in großer Anzahl zutage gefördert (z. B. das Siegel des Schemáð, gefunden in Megiddo 1904)<sup>2)</sup> — eine Bestätigung zugleich für Herodot, der 1, 195 von den Babyloniern sagte: „Ein Siegel hat jeder.“

Übrigens besteht kein Grad von Wahrscheinlichkeit davon, daß die ältesten Hebräer sich der babylonischen Keilschrift und Sprache bedient haben, wie hauptsächlich Ed. Naville in immer neuen Veröffentlichungen bis zu „The Text of the Old Test.“ (1916) behauptet und z. B. von Kyle in „The Problem of the Pentateuch“ (1920), 293 nachgesprochen wird. Denn a) vor allem ist keine Niederschrift eines Hebräers in solcher Schrift und Sprache gefunden worden. b) Sodann gibt es keine Spur von einer Umschrift oder Übersetzung eines Teiles der hebräischen Literatur, während die Umschrift des Pentateuchs aus der althebräischen Schrift in die spätere Quadratschrift bezeugt ist, also Israel auch für diesen Kulturfortschritt Sinn besessen hat, wie dies beides aufs eingehendste in meinem Genesis-Kommentar (1919), 2—13 nachgewiesen worden ist. c) Endlich hat man neuestens auf der Sinaihalbinsel eine sehr alte Schriftart gefunden, die ein Zwischenglied zwischen der ägyptischen und der phönizisch-althebräischen Schrift bildet (vgl. H. Bauer, Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinai-Inschriften 1918 und Rob. Eisler, Die kenitischen Weih-Inschriften der Hyksoszeit in den Sinaibergwerken 1919).

Infolgedessen ist es jetzt als möglich und sogar als nahe-  
liegend anzusehen, daß schon in der Zeit vor Mose bei den Hebräern Aufzeichnungen über wichtige Erfahrungen, kurze oder längere Notizen über Stammbäume, Besitzverhältnisse,<sup>3)</sup> einschneidende Schicksalswendungen gemacht worden sind. Daß Anfänge von Aufzeichnungen möglicherweise schon „vor dem

<sup>1)</sup> Z. B. bei H. Winckler, die Gesetze Hammurabis übersetzt (1902), 22 f., C. H. W. Johns, The oldest Code of Laws in the world (1903) und Robert W. Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Test. (1912), 427 ff.

<sup>2)</sup> Z. B. bei Benzinger, Hebräische Archäologie (1907), 179 und S. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und der Assyrier (1913), 32.

<sup>3)</sup> Wie z. B. über die Erwerbung der Grabhöhle bei Hebron.

Eindringen Israels als Nation in Kanaan“ vorhanden waren, wird nun neuestens von diesem und jenem andern Gelehrten zugegeben, oder man will die alten Hebräer wenigstens aus Aufzeichnungen der Kanaaniter schöpfen lassen.<sup>1)</sup> Aber man verklausuliert jenes erstere Zugeständnis gewiß noch immer viel zu sehr. Warum aber soll man den Ahnen Israels eine unnatürliche Gewohnheit, nämlich die Vernachlässigung ihrer Familienerinnerungen zumuten? Solche Sorglosigkeit bei den ältesten Generationen Israels vorauszusetzen, hat man auch aus mehreren besonderen Gründen kein Recht. Diese sollen als das dritte von den positiven Momenten, die in der Würdigung der alt-hebräischen Geschichtsüberlieferung noch nicht zu ihrem Rechte gekommen sind, nunmehr entfaltet werden.

3. Speziell das Volk Israel konnte einen lebendigen Sinn für die Pflege seiner Erinnerungen haben und hat ihn nach nicht wenigen Spuren besessen.

a) Denn wie sehr sind Familien, die wertvolle Erinnerungen besitzen, überall und zu allen Zeiten darauf bedacht, sie von Generation zu Generation zu vererben! Wie groß ist das Interesse für die Behütung alter Dokumente auch bei Zünften oder anderen menschlichen Verbänden natürlicherweise von jeher gewesen! Nun ist aber doch noch nicht ausgemacht, daß das Volk Israel keine wichtigen Schätze der Erinnerung besessen hat, daß schon die ersten Vertreter dieses Volkes

---

<sup>1)</sup> So hauptsächlich Kittel, Geschichte I (1921), 415. Er sagt aber z. B. auch, daß „Briefe und politische Korrespondenzen derart, wie wir sie bis jetzt besitzen, wohl den Schriftgebrauch, noch nicht aber eine Literatur beweisen“ (S. 393). Aber wer spricht denn davon und wer muß davon sprechen? Es handelt sich doch nur um die Möglichkeit von Aufzeichnungen für Familienzwecke, zum Anhalt für die Erinnerung der Einzelnen oder Familien, der Stammeshäupter oder der Diener an Kultstätten. — Daß Israel zum Teil aus kanaanitischen Heiligtümern die Aufzeichnungen übernommen und nur den Gottesnamen umgeändert habe, ist eine weitere Annahme von Kittel I, 418, in der er sich mit Gunkel, Gen.<sup>3</sup> LIX und Greßmann in ZATW 1910, 1 ff. eins weiß. — Meine Art der Begründung des Alters des wesentlichen Teiles von Israels Nachrichten über seine ältesten Zeiten erscheint mir aber richtiger, weil 1. exakter, indem ich auf Momente und Eigenschaften der israelitischen Quellen selbst fuße, und 2. als natürlicher und dem Selbständigkeitsbewußtsein Israels entsprechender, weil ich keine Übernahme von kanaanitischen Quellen voraussetze und deshalb auch keine Umbildung solcher angeblich übernommenen Materialien hinzudenken muß.



keine für die kulturgeschichtliche Stellung desselben grundlegenden Erfahrungen zu überliefern hatten. Folglich konnte es ganz natürlich der Fall sein, daß dieses Volk von seinen Anfängen an einen wachen Sinn für die Erhaltung der wesentlichen Punkte seiner alten Erinnerungen besaß und sie — vielleicht zunächst gedächtnismäßig durch die wenigen Generationen zwischen Abraham und Mose — der Nachwelt zu übermitteln strebte.

b) Die Hauptsache ist aber dies, daß sich durch viele Tatsachen beweisen läßt, daß Israel faktisch einen lebendigen Sinn für die Pflege seiner alten Erinnerungen besessen hat. Gewöhnlich allerdings wird die Frage, ob im alten Volke Israel sich etwa so etwas, wie der Wirklichkeitssinn, dessen sich die Gegenwart oftmals rühmt, spüren läßt, leider noch gar nicht ausdrücklich aufgeworfen. Sobald aber diese Frage einmal gestellt wird, dann fehlt es auch keineswegs an Materialien zu einer bejahenden Antwort auf diese Frage.

a) Denn Israel hat erstens ein wachsames Auge für die Veränderungen gehabt, die im Geschichtsverlaufe eintraten, und dieselben notiert. Denn dieses Volk beobachtete schon die Ereignisse der oft mit ehernem Gedröhn einherschreitenden politischen Geschichte mit bemerkenswerter Schärfe. Oder sind von der hebräischen Völkertafel (Gn. 10<sup>8-12</sup> J) nicht zwei Bevölkerungsschichten in Babylonien, eine nichtsemitische und eine semitische, unterschieden worden, und ist dies nicht bei der Neuentdeckung des babylonischen Altertums als der historischen Wirklichkeit entsprechend erkannt worden? Andererseits sind in jener Völkertafel nicht schon die Chaldäer, geschweige denn die Perser erwähnt. Dem beobachtenden Auge der Israeliten war nicht entgangen, daß die Chaldäer erst später (vgl. Jes. 23<sup>13</sup> 2 K. 20<sup>1</sup> usw.) in Babylonien die führende Rolle übernommen hatten. Also auch schon im staatlichen Leben der Völker hat das hebräische Volk den Gang der Dinge mit hellerem Auge betrachtet, als man ihm gewöhnlich zutraut. Aber es hat auch im weniger geräuschvollen Kulturleben den Schritt der Geschichte belauscht. Oder ist es nicht auffallend, wie oft in den Geschichtsbüchern Israels der Wechsel der Ortsnamen notiert wird? „Bela, die (jetzt) Šoʒar (heißt)“ ist der erste von zahlreichen Fällen (Gn. 14<sup>2b</sup> usw.). So wird aber auch der Wechsel in der Gottesbezeichnung (Ex. 6<sup>2</sup> f. 1 S. 1<sup>3</sup> 2 S. 6<sup>2</sup> Jes.

14 usw. Hos. 2<sup>18/19</sup>) oder der relative Fortschritt in der Prophetenbenennung (1 S. 9<sup>9b</sup>) usw. ausdrücklich erwähnt, abgesehen davon, daß man wenigstens in der tatsächlichen Verwendung die späteren Erscheinungen auch erst in den späteren Schriften hat auftreten lassen, wie z. B. gegenüber den alt-hebräischen Monatsnamen (1 K. 6<sup>37 f.</sup> 8<sup>2</sup>) die erst später von Babylonien übernommenen Monatsnamen Nisan usw. erst in den nachexilischen Büchern vorkommen (Sach. 1<sup>7</sup> etc.). Israel hat ja auch einen Sinn für die Zeit des Aufkommens einer Volkssitte (1 S. 30<sup>25</sup>) oder einer Stadtgründung (Nm. 13<sup>22</sup>) gezeigt.<sup>1)</sup> Ein weiterer Beleg für die Aufmerksamkeit, mit der dieses Volk die Fortschritte und Rückschritte des Geschichtsprozesses beobachtet hat, liegt ferner z. B. darin, daß es keineswegs alle Anfänge seiner Kultur bis auf Mose hinaufdatiert hat, wie z. B. nicht die Musik im Kultus.<sup>2)</sup> Ferner ist nicht nur im allgemeinen die Abweichung von Volksschichten oder Fürsten in bezug auf die religiöse Norm beachtet worden, sondern sind auch drei Grade dieser Abweichung unterschieden und in den Geschichtsbüchern angemerkt: 1 K. 15<sup>14</sup> etc. (bloße Vielheit der Kultstätte); 12<sup>28</sup> etc. („die Sünde Jerobeams“: Jahwebilder); 16<sup>31</sup> etc. (fremde Kulte).

Doch schon genug der Einzelbelege für die Tatsache, daß die Hebräer mit offeneren Augen den Gang des geschichtlichen Lebens verfolgt haben, als man ihnen neuerdings oft zutraut. Wer auf die Spuren dieser Tatsache einmal aufmerksam geworden ist, findet leicht selbst ganze Reihen von ihnen. Außerdem meine ich auch, sie schon früher in „Die Genesis, eingeleitet, übersetzt und erklärt“ (1919), 84—86 ziemlich vollständig gesammelt zu haben.

Das Gewicht dieser Tatsache, daß in den hebräischen Geschichtsbüchern die Perioden des geschichtlichen Lebens so vielfach beobachtet worden sind, kann nicht leicht überschätzt

<sup>1)</sup> Die letzterwähnte Notiz wird auch von Ed. Meyer und Kittel, Geschichte I (1921), 94<sup>5</sup> als alt und wichtig anerkannt. Ferner Foakes-Jackson hat neuerdings z. B. auch darauf hingewiesen, daß in den hebräischen Geschichtsbüchern zwar den Kanaanitern und Philistern Kriegswagen und Reiter zugeschrieben werden, aber niemals auch nur einem Heerführer, wie David. Die Pferde sind erst bei Salomo erwähnt (Expository Times 1912, 487).

<sup>2)</sup> Z. B. die Einteilung der Priester in Klassen ist ausdrücklich David zugeschrieben (1 Ch. 24<sup>3</sup>), und die Verwendung der Musik im Gottesdienst ist ebenfalls bloß bis auf David zurückgeführt (Neh. 12<sup>24</sup>).



werden. Man würdige sie nur immer von neuem (s. o. S. 3) an der Unterscheidung einer vormosaischen Periode im Geschichtsleben Israels! Wegen der Bedeutsamkeit dieses Faktums ist noch ein Blick auf dasselbe zu werfen. Nämlich wie nicht alle Institutionen im Kulturleben Israels bis auf Mose zurückdatiert sind (vgl. o. S. 8 und z. B. auch das irdische Königtum), so hat dieses Volk auch die bei Moses Größe leicht eintretende Gefahr vermieden, nur bis auf ihn alle Anfänge seines geschichtlichen Lebens zurückzuleiten. Wie leicht dies hätte geschehen können, sieht man ja an den späteren Darstellungen der vormosaischen Zeit, wie eine solche Darstellung im „Buche der Jubiläen“ (um 170 v. Chr.) vorliegt. Denn da ist erzählt, daß die Patriarchen z. B. schon die Opfervorschriften beobachtet haben, die im AT. erst aus der mosaischen Zeit datiert sind.<sup>1)</sup> Also da sind die in den älteren Geschichtsbüchern vorhandenen Differenzen der Perioden von Abraham und Mose in vielen Stücken verwischt.

Diese Unterscheidung einer vormosaischen Periode im geschichtlichen Bewußtsein Israels ist ein noch lange nicht genug beachteter Kardinalpunkt für die Würdigung der geschichtlichen Überlieferung dieses Volkes. Dieses muß doch höher hinaufreichende sichere Anhaltspunkte für die Darstellung seines geschichtlichen Lebens besessen haben, als neuerdings in einer weithin herrschenden Richtung angenommen worden ist. Hat doch z. B. Stade<sup>2)</sup> die Geschichte der Hebräer frühestens mit deren nachmosaischem Vordringen in das Westjordanland anfangen lassen. Das verträgt sich auch nicht mit Kittels Sätzen: „Israel muß in der Zeit des Wüstenzuges und der Eroberung Kanaans bereits eine Vergangenheit hinter sich gehabt haben.“ „Ohne diese Annahme lassen sich die Vorgänge beim Auszug aus Ägypten und nach demselben schwer denken.“ „Als Stütze für sie selbst aber darf wohl der Umstand gelten, daß Jakob und Joseph nach einer teils unanfechtbaren, teils jedenfalls möglichen Deutung bereits geraume Zeit vor der Zeit Josuas und des damaligen Eindringens „Israels in Kanaan als Namen palästinischer Gae und Stämme vorkommen, nämlich in den bei den Ägyptern überlieferten Wortbildern j-‘q-b‘r und j-šp-‘r“.<sup>3)</sup> Daran ist einzelnes nicht recht greifbar, und im all-

<sup>1)</sup> Z. B. in Gn. 127 steht bloß, daß Abraham bei Sichem einen Altar baute, aber im Buch der Jubiläen 134 heißt es, daß er dort ein „Brandopfer“ darbrachte usw.

<sup>2)</sup> Stade in seiner Geschichte des Volkes Israel I, 110f.

<sup>3)</sup> Kittel, Geschichte des Volkes Israel I (1921), 424.

gemeinen muß ich dies bemerken. Selbstverständlich sollen auch die nichtisraelitischen Quellen beachtet werden. Aber die israelitischen mit ihren positiven Glaubwürdigkeitsspuren verlangen nunmehr endlich auch ihre Würdigung.

Alle die beispielsweise oben von mir erwähnten Unterscheidungen innerhalb der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung werden in einem solchen Satze, wie diesem, ignoriert: „Das AT. ist das heilige Buch der jüdischen Gemeinde, in einem solchen aber stellt sich die endliche Erkenntnis der religiösen Gemeinschaft stets als eine einheitliche und unveränderliche dar. Der abschließende Bestand wird regelmäßig schon in die ersten Anfänge zurückverlegt.“<sup>1)</sup> Dies ist schon gemäß dem obigen Nachweis z. B. über die Geschichte der Gottesnamen (Ex. 6 2f. etc. s. o. S. 7) nicht richtig. Dies wird aber auch durch alle die Momente der Entwicklung widerlegt, die in der hier nach den Quellen gegebenen Geschichte der alttestamentlichen Religion aufgezeigt werden.

β) Die Lebendigkeit des Sinnes, den Israel für die Pflege der geschichtlichen Erinnerungen besaß, leuchtet ferner aus der Tatsache hervor, daß man in diesem Volke sich Stützpunkte des Geschichtsbewußtseins geschaffen hat.

Unter diesem Gesichtspunkte kommt wahrscheinlich schon z. B. die Anpflanzung von langdauernden Bäumen bei der Kultstätte (Gn. 21 33) oder die Erwerbung der Grabhöhle bei Hebron in Betracht, die fünfmal in der Genesis erwähnt ist (23 9. 15 25 9 49 30 50 13). Ebendenselben Dienst leisteten aber auch die von den Ervätern gegrabenen Brunnen (21 25 26 20 ff.) und aufgerichteten Säulen (28 18 35 14). Jedenfalls waren solche Spuren des Daseins faktische Anhaltspunkte für das geschichtliche Bewußtsein der Hebräer. Sicher aber haben diese sich solche mit Absicht z. B. auf folgende Weise geschaffen: durch die Aufrichtung von Säulen, wie auf dem Grabe der Rahel (Gen. 35 20), oder die Herstellung eines zwölfgliedrigen (!) Steinkreises oder Kromlech als Denkmal für die glückliche Überschreitung des Jordan (Jos. 4 6ff.); die Erbauung eines Altars am Jordan als eines Zeugen der nationalen und religiösen Zusammengehörigkeit der ostjordanischen mit den westjordanischen Stämmen (22 28ff.); die Errichtung eines Schlachtendenkmals nach dem grundlegenden Siege bei Mizpa (1 S. 7 12); die Aufhängung von Goliaths Schwert im Heiligtum

<sup>1)</sup> K. Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus (1910), 4.



zu Nob (21 9); vgl. die Aufstellung der Statue, die Absalom sich als eine bleibende Spur seines Lebens schaffen wollte, weil er keinen Sohn hatte (! 2 S. 18 18). Sonst hätte dieser naturgemäß für die Vererbung der Familientradition gesorgt! Auch das ist noch interessant, daß der Prophet Jeremia eine Kaufurkunde in ein irdenes Gefäß legte (32 14). Also man suchte in Israel Dokumente vor dem zerstörenden Einfluß der Witterung zu schützen, wie diese Sitte schon in vormossaischer Zeit herrschte.<sup>1)</sup>

Welch deutlicheres Zeugnis für das Geschichtsinteresse des Volkes Israel aber könnte es geben, als die Anlegung alter Quellenschriften! Von solchen sind aber in den auf die älteste Zeit Israels bezüglichen Büchern ausdrücklich zwei erwähnt, die jetzt verloren gegangen sind. Die eine ist bei dem glaubenskühnen Spruch Josuas (Jos. 10 12b) und bei Davids Elegie auf Saul und Jonathan (2 S. 1 18) zitiert und heißt „das Buch des Rechtschaffenen oder Braven“. Es war nach beiden Stellen eine poetische Anthologie,<sup>2)</sup> in der Vorbilder oder zur Nacheiferung anreizende Taten des idealgesinnten Israeliten besungen waren, und auf die also auch das Ergebnis der Literaturwissenschaft anzuwenden ist, nach welchem die poetischen Bestandteile der Nationalliteraturen die älteren sind.<sup>3)</sup> In ihr also können solche Texte gesammelt gewesen sein, wie z. B. das Triumphlied über die Eroberung von Hesbon (Nm. 21 27-30) und weiter rückwärts.<sup>4)</sup> Die andere von jenen zwei Quellenschriften, die innerhalb des älteren Schrifttums zitiert und jetzt verloren gegangen sind, war „das Buch von den Kriegen Jahves“ (Nm. 21 14), d. h. eine Sammlung von Erzählungen über Kämpfe, die unter der unsichtbaren Führung des Ewigen und für das Volk des Ewigen ausgefochten worden sind.<sup>5)</sup> In diesem Kriegsbuche kann also z. B. die Grundlage

<sup>1)</sup> Das Archiv des kanaanitischen Königs von Thaanach wurde ja in „einer großen Tonkiste“ gefunden (Sellin, Tell el-Ta'annek 1904, 98).

<sup>2)</sup> Der poetische Charakter von Jos. 10 12b ergibt sich aus dem Parallelismus der Sätze. — „Die dem modernen europäischen Geschmack zusagende Änderung des Titels „Buch des Redlichen“, in „Liederbuch“ (nach 1 K 8 13 LXX) empfiehlt sich nicht,“ sagt mit Recht auch Greßmann, Mose und seine Zeit (1913), 346.

<sup>3)</sup> Ed. Norden, Antike Kunstprosa I, 28; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I, 15; usw.

<sup>4)</sup> Auf „alte Lieder“ recurriert stark auch Kittel (1921), 411 f.

<sup>5)</sup> Vgl. Jos. 5 14: „Ich bin der Fürst über das Heer Jahwes“ (des Ewigen.)

von jener Erzählung über den Heldenkampf des ersten Patriarchen gegen ostländische Feinde gestanden haben (Gn. 14), denn auf eine solche Grundlage weist der zitierte Abschnitt selbst hin, indem er zu vielen alten Namen usw. Glossen hinzufügt.<sup>1)</sup>

Diese ausdrückliche Zitierung von älteren Quellschriften erinnert aber daran, daß zunächst der Erzähler in den Pentateuchbüchern, der sich in Nm. 21<sup>14</sup> direkt auf „das Buch von den Kriegen Jahwes“ berufen hat, mehrmals wenigstens dies sagt, das von ihm Mitgeteilte sei in alter Zeit so, wie er es biete, im Volksmunde oder von bestimmten Personen gesungen, oder auch von Personen, die er nennt, niedergeschrieben worden. Mit solcher indirekten Zitierung, wie man sich ausdrücken kann, führt dieser Erzähler (der sogenannte Elohist) folgende Partien ein: den Triumphgesang Israels nach gottvermittelter Durchschreitung des Roten Meeres (Ex. 15<sup>1ff.</sup>), den Bericht über die Amalekiterschlacht (17<sup>14ff.</sup>), das Bundesbuch samt dem Dekalog (20<sup>1-17</sup> und 22-23<sup>33</sup> vgl. 24<sup>7</sup>), ferner die sogenannten Signalworte „Ewiger, steh doch auf usw.!“ (Nm. 10<sup>35f.</sup>), das Brunnenlied (21<sup>17f.</sup>), das Triumphlied über die Eroberung der Stadt Hesbon (V. 27-30) usw. Ebenso weisen andere Haupterzähler im Pentateuch auf ältere Vorlagen hin (z. B. das jahvistische Bundesbuch: Ex. 34<sup>10-26</sup>), die sie sozusagen als Mauersteine für den Aufbau ihrer Geschichtswerke bereits vorgefunden haben.

Demnach sowohl nach der uralten Möglichkeit des Schriftgebrauchs als auch nach Israels Stellung zur Pflege seiner Volkserinnerungen und nach ausdrücklichen Angaben über das wirkliche Vorhandensein alter Aufzeichnungen verdient die Geschichtsüberlieferung Israels über dessen älteste Zeiten kein solches extremes Mißtrauen, wie es ihr jetzt vielfach entgegengebracht wird. So steht die Sache, ehe Israels wirklich vorliegende Geschichtswerke selbst ins Auge gefaßt sind. Wie wird das Urteil sich gestalten, wenn diese Geschichtsbücher nun selbst betrachtet werden?

4. Die Geschichtsbücher Israels selbst, und zwar hauptsächlich die über seine älteste Zeit.

a) Auch die Darstellung dieses Punktes möchte ich mit einem Hinweis auf die positive Seite der Sache beginnen.

---

<sup>1)</sup> Damit stimmt im wesentlichen das Urteil z. B. von J. Orr, *The Problem of the O. T.* (1909), 412 und Lehmann-Haupt, *Israel* (1911), 9, und eingehend ist die Frage von mir diskutiert worden in meinem *Genesis-Kommentar* (1919), 468 ff.



Eine solche liegt aber bei der alttestamentlichen Geschichtserzählung in dem, was in ihr speziell sozusagen für das Gewachsensein der Erzählungen und für den Wahrheitssinn der Erzähler spricht.

Zunächst für das Gewachsensein der hebräischen Geschichtsberichte spricht schon folgender gewöhnlich nicht beachtete Umstand. Es ist die Tatsache, daß in den Geschichtsbüchern Israels sich die Entwicklung der Sprache widerspiegelt, in der sie geschrieben sind. Denn in diesen Büchern treten uns noch Spuren von einer Gestalt des Hebräischen entgegen, wie sie seiner schwesterlichen Verwandtschaft mit dem Arabischen, dieser älteren Tochter der semitischen Stammutter, entsprechen. So zeigen sich in manchen Schichten dieser Geschichtsbücher noch ältere Flexionsendungen, wie z. B. das *ûn* in der Form *jiqt'ûn*, wie diese Form in Gn. 3:f. etc. (beim Jahwisten) auftritt, während sie in andern Partien des Pentateuchs ebenso wie in den Büchern Chronika, Esra, Nehemia fehlt und dafür immer die natürlicherweise spätere Endung *û* steht. Schon diese hier erwähnte einzige Tatsache über die Beziehung der alttestamentlichen Geschichtsbücher zur Sprachgeschichte des Hebräischen ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß diese Geschichtsbücher kein künstliches Produkt sind. Eben-  
dasselbe ergibt sich aus der folgenden Beobachtung.

Nach den Quellenaussagen stellt z. B. die Gestalt des ersten Patriarchen nicht etwa ein Idealbild dar. Oder sieht man ihn nicht als einen bloß geduldeten Kolonisten von einem Ort zum andern ziehen? Hört man nicht, wie er sich mit seinen Nachbarn um die von ihm gegrabenen Brunnen streiten muß (Gn. 21<sup>25</sup> ff.)? Wie demütigend für das Geschichtsbewußtsein Israels ist besonders auch die Szene, in der der Stammvater dieses Volkes um ein Erbbegräbnis im Lande seiner Fremdlingschaft förmlich betteln muß (23<sup>1</sup> ff.)! Wie ganz anders würde das Lebensbild des ersten Patriarchen aussehen, wenn es von seinem Volke erdichtet worden wäre! Man weiß doch, was für glänzende Gestalten entstehen, wenn die Volksphantasie zu Palette und Pinsel greift. Wie sehr wissen wir das gerade bei Abraham. Denn die umdichtende Sage hat sich ja später seiner Gestalt bemächtigt. Sie hat ihn zu einem Könige (von Damascus) gemacht,<sup>1)</sup> und ein anderes dichtes Sagengestrüpp hat sich

<sup>1)</sup> Justinus, *Historiarum Liber* 18 36.

auch in spätjüdischen Schriften an der Gestalt Abrahams emporgerankt.<sup>1)</sup> Die im ersten biblischen Buche vorliegende Erzählung ist aber davon gänzlich frei, und sie hat ihm und den andern Patriarchen merkwürdigerweise auch keine Wunder „angedichtet“, wie man den israelitischen Erzählern ja gern schuld gibt.

Ja auch menschliche Schwächen sind in den Berichten über den ersten Patriarchen nicht verschwiegen worden (Gn. 12<sup>13</sup> 20<sup>2, 12</sup>), und so sind auch sonst in den hebräischen Geschichtsberichten die im übrigen hochstehenden Persönlichkeiten durchaus nicht von Fehlern reingewaschen worden. Oder ist nicht auch sogar von Mose der Moment einer Glaubensschwäche mehrmals berichtet (Nm. 20<sup>12</sup> etc.; Ex. 3<sup>11</sup> 4<sup>10</sup>)? So sind auch an dem sonst glänzenden Bilde Davids keineswegs die dasselbe entstellenden Flecken, sein Vergehen mit Bathseba usw. (2 S. 11 4 ff.), vertuscht, nur daß dann in der Chronika, die erst in der nachprophetischen Zeit geschrieben ist, vielleicht auch noch aus besonderer Rücksicht auf die jüngeren Glieder der Gemeinde (vgl. Sopherîm 9<sup>9-11</sup>) diese anstößigen Geschichten übergangen worden sind. Wie scharf sind diese Geschichtschreiber auch mit ihrem eigenen Volke ins Gericht gegangen! Nein, sie haben nicht, wie manche ihnen jetzt so gern nachsagen, „auf Goldgrund gemalt“. Überall sonst aber gilt es doch nun in der Kritik von Geschichtswerken als ein Zeichen ihrer Vertrauenswürdigkeit, wenn sie auch die Mängel ihrer im allgemeinen preiswürdigen Helden nicht verschwiegen haben. Nun so soll man dieses Kriterium auch bei den biblischen Erzählern der Geschichte Israels nicht vergessen.<sup>2)</sup>

b) Andererseits ist aber auch die negative Seite an den auf die älteste Zeit Israels bezüglichen Geschichtsbüchern ins Auge zu fassen und nach ihrer Bedeutung für den Quellenwert dieser Bücher zu würdigen.

Nun die Bücher des Pentateuchs und andere Geschichtsbücher des AT. sind nicht absolut einheitlich. Die neuere Kritik, die zu diesem Ergebnis gekommen ist, ist auch nach meinem Urteil wohl begründet. Dies gilt schon von dem Sprachbeweis, an

<sup>1)</sup> Weiter ausgeführt in meinem Gen.-Kommentar (1919), 440.

<sup>2)</sup> In den Niederschriften der Assyrier und Babylonier werden deren „eigene Niederlagen beschönigt oder gar verschwiegen“, wie jetzt auch Br. Meißner, Babylonien und Assyrien (1920), 20 anerkennt.



dessen Ausbildung ich mich seit meiner Habilitationsschrift beteiligt habe, deren wesentliche Sätze in § 36 meiner Einleitung ins AT. noch deutlicher wiederholt worden sind. Aber auch der Sachbeweis besitzt „zwingende“ Kraft, wie Driver es betreffs meiner darauf bezüglichen Darstellung anerkannt hat.<sup>1)</sup> Also die Literarkritik z. B. betreffs des Pentateuchs ist auch für mich eine begründete Wissenschaft, und ich meine, daß jeder Leser sich davon schon durch die Lektüre der eingehenden Vorerörterungen meines Kommentars zum 1. Buch Mose (1919), 38—77 überzeugen kann.

Zugleich aber meine ich, manchem neueren Extrem gegenüber den Satz betonen zu müssen, daß die Kritik der hebräischen Geschichtsbücher, wie ihre Gründe, so auch ihre Grenzen hat. Dies ist mindestens in fünffacher Hinsicht geltend zu machen.

a) Von dem bewußten methodischen Grundsatz aus, daß nur ganz sichere Beweismomente, wie überhaupt, so auch bei der Frage nach der Zahl der Pentateuchquellen verwendet werden dürfen, muß ich gegen die weitgehende interne Zerspaltung der Hauptquellen des Pentateuchs zur Vorsicht mahnen.

Deshalb erlaubt sich freilich W. Nowack (in der Theol. Literaturztg. 1913, 551), mir oberflächlich vorzuwerfen, daß ich „naiv“ die Einheitlichkeit der Pentateuchquellen annehme. Aber mittlerweile hat auch Rud. Smend in „Die Erzählung des Hexateuchs“ (1912), 345 die These vertreten, daß „sich abgesehen von kleineren redaktionellen Klammern und einigen größeren Einschaltungen, die sich als solche deutlich verraten, der Gesamtstoff zwanglos auf drei Erzählungswerke zurückführen läßt“. — Anstatt unwissenschaftliche Ausfälle zu machen, hätte Nowack vielmehr die Kritik widerlegen sollen, die schon in meiner Einleitung ins AT., 197—199 den Versuchen, die jahwistische Schicht zu zerspalten, gewidmet ist.

β) Eine zweite „Schranke“ für die Tragweite der neueren Literarkritik liegt in folgendem. Die Materialien, aus denen sich die bekannten Pentateuchschichten aufbauen, sind mindestens zum Teil älter, als das wahrscheinliche Datum

---

<sup>1)</sup> Driver, Introduction, 8. edition (1909), p. 141, note. — Die von M. Gemoll in „Grundsteine zur Geschichte Israels“ (1911), S. III gegen die Literarkritik vorgebrachten Sätze, die in der 1. Aufl. S. 9 f. beurteilt sind, brauchen jetzt nicht wieder besprochen zu werden.

ihrer Redaktion.<sup>1)</sup> Wie dies schon im allgemeinen natürlich ist und in bezug auf poetische Texte an der schon oben (S. 11) erwähnten literargeschichtlichen Priorität von Poesien vor Prosastücken einen Anhalt besitzt, so läßt es sich auch speziell betreffs einzelner Texte zur größten Wahrscheinlichkeit oder sogar Gewißheit erheben. Denn z. B. der Strafspruch über Levi (Gn. 49 5-7) kann nicht aus der nachmosaischen Zeit hergeleitet werden. Wenn in dieser Zeit Glieder des Stammes Levi stellensuchend herumwanderten (Ri. 17 7 etc.), so konnte dieser bedauernswerte Zustand nicht als Konsequenz eines Fluches aufgefaßt werden, nachdem dieser Stamm Moses durch aufopferungsvolles Eintreten für die Sache Jahwes (Ex. 32 26-29 E; Dt. 33 8-11, ein alt-poetisches Stück) sich die Stellung als Priesterstamm erworben hatte.<sup>2)</sup> Auch die soeben zitierten alten Texte als späteres Fabrikat zum Zwecke der Geschichtsfälschung aufzufassen, das müßte als kritiklose Willkür bezeichnet werden.

Betreffs anderer solcher älterer Materialien muß und darf ich aber auf die Erörterungen in meiner Einleitung ins AT. (S. 180—188) verweisen. Hier stelle ich nur noch folgende dort nicht erwähnte Beispiele zusammen: Was in Gn. 2 14 steht, daß der Tigris östlich von Assur fließt, war nur vor 1300 v. Chr. wahr (Greffmann im Archiv für Religionswissenschaft 1907, 343). — Die in Gn. 10 8 erwähnte nichtsemitische Bewohnerschaft in Babylon besitzt tatsächlich in der nichtsemitischen Bevölkerungsschicht der Sumerer ihre Parallele (vgl. auch oben S. 7). — Die Elamiter sind in Gn. 10 22 zu den Semiten gerechnet. Das macht Schwierigkeit, weil das geschichtliche Elam arisch war. Aber bei den Ausgrabungen zu Susa, der Hauptstadt von Elam, hat man unter dem geschichtlichen arischen Elam Überbleibsel einer älteren Kultur gefunden, die semitisch sind.<sup>3)</sup> — Interessant ist auch, daß älteste Bewohner Palästinas als Zeit-

---

<sup>1)</sup> Im allgemeinen ist hier auch an einen Satz von v. Baudissin („Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und Aramäer“ im Archiv für Religionswissenschaft 1913, 394) zu erinnern: „Gewiß hat auch die Religionsgeschichte Quellenkritik zu ihrem Ausgangspunkt zu machen; aber sie hat daneben die Aussagen aller Zeiten wie auf die innerliche Glaubwürdigkeit, so auch auf die Altertümlichkeit ihrer Mitteilungen über religiöse Vorstellungen und Bräuche zu prüfen und kann unter Umständen junge Zeugnisse für alte Verhältnisse verwerten.“

<sup>2)</sup> Vgl. auch Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 315: „Der Stamm Levi bestand, wie Gn. 49 5-7 unwidersprechlich beweist, schon ehe er sich dem heiligen Dienste geweiht hatte.“

<sup>3)</sup> Auch anerkannt von Driver, Book of Genesis (1910), 120.



genossen Abrahams (Gn. 14<sup>5</sup> etc.) aber als für die Zeit Moses bereits vergangene Geschlechter erwähnt werden (Dt. 2<sup>10</sup> ff.). — Zu Gn. 20 ist auf folgendes hinzuweisen: „Von der Richterzeit an hat Israel auf lange Zeit hinaus mit den Philistern zu kämpfen; die Vatersage weiß von diesen Kämpfen nichts“ (Kittel, Geschichte I, 402). — Auch das wird sich als eine gute geschichtliche Erinnerung bewähren, daß Hethiter im südlichen Palästina siedelten (Gn. 23<sup>3</sup> ff. 26<sup>34</sup> 27<sup>46</sup>). Für die Richtigkeit dieser Notizen ist gleichzeitig mit mir (mein Hebr. WB. 1910, 131) auch Greßmann im ZATW. 1910, 32 eingetreten, und dies ist dann in gründlicher Erörterung von Frz. Böhl (Kanaanäer und Hebräer 1911, 13—17) geschehen.<sup>1)</sup> — Wie von mir und anderen oft schon bemerkt worden ist, daß keine Nation sich in ihre Vergangenheit ein Bild der Schande, wie hauptsächlich die Knechtschaft Israels in Ägypten, hineindichtet,<sup>2)</sup> so hat man vor kurzem auch darauf hingewiesen,<sup>3)</sup> daß nach Ex. 12<sup>38</sup> ein „großes Gemisch“ („gemischte Rasse“) mit Israel gezogen sei. „Solches,“ so sagt Eerdmans mit Recht, „erdichtet die Überlieferung nicht, weil es nicht zur Ehre des Volkes gereicht.“ Gewiß wird auch mit Recht betont, daß die Erzählungen über den Aufenthalt Israels in Ägypten und in der Sinaihalbinsel das „Lokalkolorit mit wunderbarer Treue festgehalten haben.“<sup>4)</sup> — Sehr beachtenswert ist auch dies: „Der Natur der Sache nach kann eine Sage nicht viele Jahrhunderte nach den in ihr erzählten Ereignissen aufkommen.“<sup>5)</sup>

γ) Eine dritte Grenze für die historiographischen Konsequenzen der neueren Pentateuchkritik wird gezogen, wenn die Abfassung zunächst der beiden älteren Hauptschichten des Pentateuchs nicht in so späte Zeit zu setzen ist, wie z. B. von Stade und Marti geschehen ist, indem sie die Entstehungszeit des Jahwisten (J) und des Elohisten (E) in das 8. und 7., resp. das 9. und 8. Jahrhundert verlegen.<sup>6)</sup>

Schon Hermann Schultz hat, obgleich er ebenfalls vollständig ein Vertreter der neueren Pentateuchkritik war, in einleuchtenden Ausführungen seiner Alttestamentlichen Theologie<sup>4</sup>, 59 f. nicht nur das „Bundesbuch“ (Ex. 20<sup>22</sup>—23<sup>33</sup>) in ältere Zeit, sondern auch speziell J in die Zeit Salomos hinaufgelegt. Ich aber meine

<sup>1)</sup> Jetzt auch anerkannt von Kittel, Geschichte I, (1921), 432.

<sup>2)</sup> Jetzt auch von Greßmann (Mose und seine Zeit 1913, 406) betont.

<sup>3)</sup> B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien II (1909), 73.

<sup>4)</sup> Greßmann a. a. O., 407. 421.

<sup>5)</sup> Gu. Westphal, Jahwes Wohnstätten usw. (1908), 5.

<sup>6)</sup> Stade, Bibl. Theologie des AT. I (1905), § 13; Marti, Geschichte der israelitischen Religion (1907), § 6.

erstens, daß nach dem Sprach- und Sachbeweis die zehn Prinzipien des Dekalogs und das ebenerwähnte Bundesbuch in keine wahrscheinlichere Zeit, als in die grundlegende Epoche Moses, gelegt werden können (vgl. meine Einleitung, 200f. und die unten am Anfange von Kap. VI folgenden Erörterungen). — Zweitens ist die elohistische Pentateuchschicht (E), die von mir, wie ich denke, aus guten Gründen (Einleitung, 203f.) für die ältere gehalten wird,<sup>1)</sup> wegen ihres eigenartigen Gebrauchs von Elohim und wegen anderer Tatsachen (Einleitung, 205f.) in die Richterzeit zu setzen.<sup>2)</sup> — Drittens beim Jahwisten (J) kann aus der Geschichte der mit Jahwe zusammengesetzten Eigennamen (Einleitung, 206) entnommen werden, daß diese Pentateuchschicht nicht über David hinaufzudatieren ist. Aber man hat auch keinen Grund, sie viel tiefer herabzusetzen. Auf die Bileamsprüche von einem Zusammenstoß zwischen Assyrien und einem westlichen Feinde (Nm. 24 24) kann man sich dabei nicht stützen. Denn vor allem meine ich (Einleitung, 207—209), den kritischen Grundsatz festgestellt zu haben, daß das Datum des Gros einer Schrift nicht von etwaigen Zusätzen abhängig gemacht werden darf. Sodann ist der vierte Bileamspruch (Nm. 24 15 ff.) kein so einheitlicher, wie die drei ersten. Dies ist ja im Texte selbst durch die Wiederholung des „und er hob an seinen Spruch“ (V. 20. 21. 23) angedeutet. Ferner konnte ein solcher Zusammenstoß zwischen Assyrien und dem Westen schon lange vor dem 8. Jahrhundert geahnt werden, da schon Tiglathpileser I.<sup>3)</sup> die aramäischen Nomaden in Mesopotamien geschlagen über den Euphrat zurückgetrieben hat (KAT 1903, 56) und sich nannte Herrscher „bis zum Lande Chatti und dem

<sup>1)</sup> Ebenso dann von H. Winckler, *Geschichte Israels I* (1895), 153 und KAT (1903), 222; Sven Herner, *Ist der zweite Dekalog älter als das Bundesbuch?* (1901), 34; A. Jeremias, *Das AT. etc.* (1904), 232; Gu. Jahn, *Das Buch Ezechiel* (1905), 135. 351; Adalb. Merx, *Moses und Josua* (1907), 133, und Kittel I (1921), 307 gibt wenigstens dies zu: „Die israelitische Form der Überlieferung, d. h. die des E ist jedenfalls für einen so wichtigen Teil des Ganzen wie die Geschichte Josephs, die ursprüngliche, die des J die spätere.“

<sup>2)</sup> Dies ist mit Berücksichtigung aller neuesten Literatur als begründet erwiesen im *Genesis-Kommentar* (1919), 59—64, was Kittel, *Geschichte I* (1921), S. XXVII noch nicht beachtet hat.

<sup>3)</sup> ca. 1120 nach der *Encyclopaedia Biblica*, col. 366.



oberen Meer des Westens“.<sup>1)</sup> Außerdem fehlt in J jede Hindeutung auf die Reichsspaltung, wie z. B. schon Herm. Schultz Alttestl. Theol., 60 mit Recht hervorgehoben hat.

Er schreibt: „Keine Andeutung in J führt auf die Spaltung nach Salomo und den Zwiespalt von Juda und Ephraim.“ Dagegen Cornill (Zur Einleitung ins AT. 1912, 32) fragt: „Wo in aller Welt hätte denn J im Pentateuch auf die Reichsspaltung anspielen sollen?“ Nun die Möglichkeit dazu wäre schon vorhanden gewesen bei den vielen Bemerkungen über die Söhne Jakobs. Aber z. B. die Rede Judas zu Joseph (44<sup>18-34</sup> J) ist so überaus herzlich und warm, daß jenes Urteil von Herm. Schultz wohl motiviert ist. Man vergleiche auch die Voraussendung Judas zu Joseph (44<sup>28</sup> J) und ebenso das ruhig vornehme Verhalten Josephs im Verkehr mit seinen Brüdern! — Übrigens empfiehlt sich die Zeit David-Salomos auch an sich durch mehrere Umstände als eine Periode des Aufschwungs der geschichtlichen Literatur. Denn erstens rief die durch David geleistete Begründung der nationalen Unabhängigkeit gegenüber feindlichen Nachbarn nach vielen Analogien auch im Gebiete der Literatur eine gesteigerte Produktivität hervor. Zweitens wurde gerade durch David das Amt des Mazkîr (in Erinnerung bringend) geschaffen, der nach größter Wahrscheinlichkeit dann die Reichsannalen schrieb. Drittens sind ja neuerdings auch von einer sehr kompetenten Seite her Werke echter Geschichtschreibung gerade aus der Zeit Salomos datiert worden.<sup>2)</sup>

δ) Eine vierte Schranke gegenüber der — die Quellenbedeutung von Geschichtsbüchern — zerstörenden Kraft der Literarkritik wird durch folgende zwei verwandte Umstände aufgerichtet. Erstens ist neben den Differenzen der Quellen nicht das ihnen Gemeinsame zu übersehen. Es ist ja freilich ganz begreiflich, daß beim immer stärkeren Erwachen der Literarkritik zuerst die formalen und inhaltlichen Unterschiede z. B. der einzelnen Pentateuchabschnitte ins Auge gefaßt und betont wurden. Aber allmählich wird es Zeit, daß der Blick des Forschers sich ebenso eifrig auf die übereinstimmenden

<sup>1)</sup> Keilinschriftliche Bibliothek I, 36 f.

<sup>2)</sup> Ed. Meyer hat über die Abschnitte Ri. 8 f. 17 f. 1 S. 16 14 f. sowie 18 10—28 2 und 29 1—2 S. 4, aber insbesondere 2 S. 9—20 und 1 K. 1 f. dieses Urteil gefällt: „Sie zeigen durch ihren Inhalt unwiderleglich, daß sie aus der Zeit der in ihnen berichteten Ereignisse selbst stammen, daß ihr Erzähler über das Treiben am Hofe und die Charaktere und Umtriebe der handelnden Personen sehr genau informiert gewesen sein muß. Sie können nicht später als unter Salomo geschrieben sein“ (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, 484).

Bestandteile der Quellenaussagen richte. Zweitens muß dann endlich auch die Erkenntnis zur vollen Geltung kommen, daß das Gemeinsame in den Geschichtsbüchern die Hauptsache ist. Wie dieser Satz bekanntlich schon von Lessing (in seiner „Duplik“) an den Berichten von Livius, Polybius und Tacitus deutlich gemacht worden ist, so ist er auch in bezug auf die Erzählungen der hebräischen Historiker anzuerkennen. Das ruhig dahinflutende Grundwasser eines Stromes ist wichtiger als das Gekreisel der Wellen an seiner Oberfläche, und mag die Abendröte in den Wolken auch noch so mannigfaltig gefärbt sein, sie würde sich überhaupt nicht gebildet haben, wenn nicht abermals die Sonne tatsächlich hinter den Horizont hinabgetaucht wäre.

ε) Eine fünfte Grenze, welche die Bedeutung der neueren Literarkritik in bezug auf die hebräischen Geschichtsbücher einschränken muß, liegt in folgender Tatsache. Die in allen Berichten über eine ältere Periode der Geschichte Israels übereinstimmenden Momente stehen mindestens neben den Aussagen, die etwa von den einzelnen Erzählern in abweichender Weise über die betreffende Periode gemacht werden, und deshalb können die Geschichtswerke der einzelnen Autoren (des Elohisten, des Jahwisten usw.) nicht, wie neuerdings so oft behauptet worden ist (z. B. bei Marti § 6), „als Wiedergabe des Bildes“ gelten, das man sich zur Zeit der Entstehung dieser Geschichtswerke von jener früheren Periode machte. Gegen dieses neuere Dogma protestieren die Geschichtsbücher Israels betreffs seiner älteren Zeit durch viele Tatsachen. Sie haben ja z. B. die Bewohner Palästinas nicht nach den Zuständen ihrer Gegenwart angegeben, sondern sogar zwei vorisraelitische Bevölkerungsschichten erwähnt: die Rephaiter usw., die noch Zeitgenossen des ersten Patriarchen waren (Gn. 14<sup>5</sup> etc., vgl. Dt. 2<sup>10</sup> etc.), dann die Amoriter usw. Sie haben auch nicht die Ortsnamen einfach angegeben, wie sie in ihrer Zeit waren, sondern frühere Ortsbezeichnungen bemerkt (Gn. 14<sup>2b</sup> etc.). Sie lassen auch Jakob noch bei Lebzeiten der einen Frau deren Schwester heiraten (29<sup>1ff.</sup>), während dies später als Blutschande galt (Lv. 18<sup>18</sup>). Eine Hauptsache dabei ist dies, daß sie die Religion und den Kultus der Patriarchen nicht nach der Religionsstufe ihrer Gegenwart dargestellt, sondern als eine eigenartige Größe charakterisiert haben, die z. B. durch beson-



dere Gottesnamen, das Hervortreten der Macht im Gottesbegriffe, den Mangel einer Gotteswohnung, Abwesenheit eines Priesterstandes und besondere Opferarten,<sup>1)</sup> Mangel an Festzeiten sich unterschied (s. u. Kap. V). Andere Geschichtschreiber Israels haben ja auch ältere Kultsitten erwähnt (Ri. 6<sup>19</sup> etc.; 1 S. 2<sup>13ff.</sup>) und heben ausdrücklich hervor, was „vormals“ (1 S. 9<sup>9b</sup> Ru. 4<sup>7</sup>) Gewohnheit in Israel war. Kurz, die Geschichtsbücher sind nicht Reflexe ihrer eigenen Zeit.

Gegen die hier leider zu kritisierende neuerdings „herrschende Theorie“ wendet sich also mit Recht auch Kittel (Gesch. I, 1912, 400) z. B. mit diesen Worten: „Hat nicht erst das 8. und 9. Jahrhundert v. Chr. die Stoffe hervorgebracht, sondern hat schon das zehnte, elfte, zwölfte und vielleicht manches frühere Jahrhundert sie oder manche von ihnen gekannt, so haben wir es jedenfalls nicht mit einfachen Rückspiegelungen aus der mittleren oder späteren Königszeit und mit einfacher Projektion ihrer Verhältnisse und Gedanken in die frühere Vergangenheit zu tun. . . Sie bilden nicht die Substanz der vorägyptischen Geschichte.“ Auch H. Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrtausend (1913), 45 sagt nun zu meiner Freude: „Es hat sich in der letzten Zeit immer mehr herausgestellt, daß diese biblischen Quellen auch für die ältere Zeit die Zustände des Landes richtig gekannt haben und durchaus nicht die Verhältnisse der eigenen Zeit willkürlich auf die ältere übertragen.“ Was da behauptet wird, ist oben von mir durch Einzeltatsachen bewiesen worden, und das lag schon in der ersten Auflage dieser Geschichte zum großen Teil vor. Und da erlaubt sich Nowack (in der Theol. Lit.-Zeitung 1913, 551) zu sagen, daß ich „mit Naivität die Quellen benütze“, weil ich die Schriften des Elohisten und Jahwisten als Quellen für die Patriarchenzeit verwende. Das heißt der Gerechtigkeit ins Gesicht schlagen. Denn ich benütze die alten Quellenschriften ja eben nur wegen der Bestandteile ihres Inhalts, in denen sie die Patriarchenzeit als eine eigenartige Stufe der nationalen und kulturellen Geschichte Israels darstellen. Auch das ist ein Teil meiner schon lange angestellten Bemühungen, die israelitischen Geschichtsbücher vor einseitiger Taxierung zu schützen.

5. Aus den hier entfalteten Tatsachen ist als positives Hauptergebnis dieses zu ziehen. Die Geschichtswissenschaft besitzt danach ein hinreichend gesichertes Recht zu größerem Vertrauen auf die Begründetheit des historischen Bewußtseins der israelitischen Nation, als ihm neuerdings gewöhnlich geschenkt

<sup>1)</sup> Vgl. den Gebrauch von mincha als allgemeiner Opferbezeichnung in Gn. 4<sup>3</sup>, wie noch Ri. 6<sup>18</sup> 1 S. 2<sup>17</sup> usw. in Theol. AT.s (1922), § 87, 1!

wird.<sup>1)</sup> Dieses Gesamtbewußtsein Israels von einem so und so gearteten Anfang und Pulsschlag seines geschichtlichen Lebens, diese grundlegende und in so vielen Kämpfen siegreiche Überzeugung dieses Volkes darf nicht so als eine quantité négligeable angesehen werden, wie es jetzt vielfach geschieht. Woher denn die Ausgeprägtheit und die überwältigende Kraft dieses Volksbewußtseins insbesondere gegenüber andern religiösen und ethischen Standpunkten (Gn. 20<sup>11</sup> etc., s. u. Kap. II, 2 c etc.)? Warum soll denn keine geschichtliche Wirklichkeit zugrunde gelegen haben, während doch so viele Momente für seine reale Begründetheit sprechen? — Sodann als negative Hauptergebnisse der oben vorgelegten Beweisführung treten diese hervor. Die in allen Quellen, welche es betrifft eines Geschichtsmomentes gibt, gleichen Nachrichten sind in erster Linie zu respektieren. Dieser methodische Grundsatz ist nicht nur gegenüber dem Verfahren richtig, welches die etwaigen Abweichungen der Quellen in den Vordergrund stellt, sondern besitzt auch gegenüber einer gewissen Richtung der komparativen Betrachtung seine Richtigkeit. Denn die geschichtlichen Überzeugungen, die nach den übereinstimmenden Angaben aller Quellen von den besten Geistern einer Nation gehegt worden sind, dürfen auch nicht zugunsten von Aufstellungen in den Hintergrund gedrängt werden, die aus der Vergleichung Israels mit andern Völkern hergeleitet werden. Die kulturgeschichtliche Eigenart einer Nation oder eines andern Menschheitsteiles ist zu achten, und die für die echte Wissenschaft freilich selbstverständliche Anwendung der komparativen Methode darf doch nicht zur Nivellierung führen. Die letzte und nicht unwichtigste negative Konsequenz aus der oben vorgelegten Beweisführung ist diese. Geschichtliche Veränderungen Israels, die ohne Zeugnis der Quellen angenommen werden sollen, müssen auf zwingende Weise begründet werden. Denn die Quellschriften Israels haben selbst, wie oben (S. 7 f.) gezeigt worden ist, auf Veränderungen des geschichtlichen Lebens geachtet und solche auch betreffs der Religionsgeschichte vielfach berichtet. Also wenn ohne Quellenzeugnis eine Änderung im religiösen

---

<sup>1)</sup> Siehe die oben S. 1, Anm. 1 probeweise angeführten Belege, und auch z. B. Gunkel sagt in seinem Gen.-Kommentar (1910), LXXIX: „Die Religion Abrahams ist in Wirklichkeit die Religion der Sagen erzähler, die sie Abraham zuschreiben.“

Leben Israels behauptet werden soll, muß das Recht zu solchen Annahmen auf unausweichliche Weise erwiesen werden.

Die vorstehenden Sätze mußten ausgesprochen werden, weil man neuerdings z. B. folgende Behauptung (bei Stade I, § 15, 2) liest. Israel habe, bevor es zum Jahwekult überging, den Kult der Toten und Heroen geübt und auf der Stufe des Fetischismus gestanden. Und wie will man diese mit dem Gesamtzeugnis der Quellen über die Religion der Patriarchen streitende Behauptung beweisen? Nun in den Gliederungen Israels, den „Stämmen, Unterstämmen und Sippen“ lägen „kultische Einheiten“ vor. „Sie werden freilich jetzt als Blutsverwandtschaften gefaßt, das ist aber nur ein anderer Ausdruck für Kultgemeinschaft, da ja diese erst die Blutgemeinschaft zur Folge zu haben pflegt.“ Indes daß dies nur ganz unsichere Behauptungen sind, liegt ja in dem letzten Satze selbst (siehe darüber weiter unten in Kap. III, 3). Solche Ansichten gegenüber einem durchherrschenden Elemente vom Inhalte der geschichtlichen Quellen des Volkes Israel zu bevorzugen, ist ein unmethodisches Verfahren.

Ferner z. B. über die „deuteronomistischen Schriftsteller“ liest man (bei Stade I, § 125, 4): „Die Einwanderung hat zur Verschmelzung von Israels Kult mit kanaanitischen Kult, die assyrisch-babylonische Epoche zu einer Auseinandersetzung mit assyrisch-babylonischen Kulturen geführt, und die Epoche Manasses bedeutet einen großen Abfall.“ Stade gibt also zu, daß von den Geschichtschreibern Israels wenigstens das Letzterwähnte mit Recht bemerkt ist. Doch meint er, gegen dieselben hinzufügen zu dürfen: „Die geschichtliche Notwendigkeit dieser Prozesse und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Religion wird aber übersehen: die Betrachtung ist religiös, nicht historisch.“ Aber was ist da übersehen, und wer hat da etwas übersehen? Jene Geschichtschreiber Israels haben nicht übersehen, daß Israel in Kanaan mit den übriggebliebenen Kanaanitern in Berührung treten mußte, daß die Assyrier seit ca. 740 ihre Eroberungspolitik auf das Land Israels ausdehnten usw. Sie haben auch nicht übersehen, daß bei diesen Berührungen sich ein Teil Israels von seiner wahren Religion abwendig machen ließ. Daß dieser Abfall „geschichtlich notwendig“ war, haben sie ebensowenig „übersehen“ wie „die Bedeutung dieser Prozesse für die Entwicklung der Religion“. Nein, beides haben sie mit Bewußtsein und Recht nicht anerkannt (s. u. Kap. VI, 11 und VII, 2). Also sind jene hebräischen Geschichtschreiber mit Unrecht des „Übersehens“ angeklagt worden.

Was endlich kann zu deren Beurteilung die neuerdings manchem so geläufige und im Schluß jenes Zitats aus Stades „Bibl. Theol.“ vertretene Meinung, daß „religiös“ und „historisch“ Gegensätze seien, leisten? Für jene Geschichtschreiber waren Ursprung und Entwicklung der Religion und daher diese selbst



— mit Recht — historische Dinge.<sup>1)</sup> Sie fanden in der Vertretung der Religion keinen Erlaubnisschein zur Alteration der Geschichte. Wenn sie das Gesetz von der Einheit der Kultstätte (Dt. 12<sup>5</sup> ff.), das auch nach meiner Beweisführung (Einleitung § 47, 3) erst nach 722 formuliert worden ist, zur Beurteilung früherer Zeiten verwendeten (1 K. 3<sup>2</sup> f. 15<sup>14</sup> etc.), so haben sie sich freilich einen Anachronismus zuschulden kommen lassen. Aber dies kommt auch sonst vor und darf nicht auf das Konto ihrer Religiosität oder gar der Religion gesetzt werden.

Übrigens ist neuerdings auch ein sehr anerkennendes Urteil über die hebräische Geschichtschreibung, und zwar von sehr kompetenter Seite her, gefällt worden: „Völlig selbständig ist eine wahre historische Literatur nur bei den Israeliten und den Griechen entstanden. Bei den Israeliten, die auch darin eine Sonderstellung unter allen Kulturvölkern des Orients einnehmen, ist sie in erstaunlich früher Zeit entstanden und setzt mit hochbedeutsamen Schöpfungen ein, einmal den rein historischen Erzählungen im Richter- und Samuelisbuch, sodann der Bearbeitung der Sage durch den Jahwisten.“<sup>2)</sup> Da nun die Partien der israelitischen Geschichtserzählung, die von jenem anerkennenden Urteile zunächst betroffen werden,<sup>3)</sup> auch nach andern Kritikern des AT. und mir selbst (Einleitung § 53, 4) sehr hochzustellen sind, so gibt es also nach dem weithin zusammenstimmenden Urteile der gegenwärtigen Wissenschaft doch wenigstens eine große Reihe von Partien im althebräischen Geschichtsbericht, die den Charakter wirklich echter Geschichtschreibung tragen. An diese Partien reiht nun auch Ed. Meyer, wie Th. Nöldeke<sup>4)</sup> und andere, das Deboralied (Ri. 5<sup>2-31</sup>) als ein direktes Spiegelbild des in ihm geschilderten großen Geschichtsmomentes an. Auch auf diesem rückwärts-schreitenden Untersuchungsgange<sup>5)</sup> lassen sich die oben S. 3 ff. beschriebenen Felsblöcke der geschichtlichen Erinnerungen

<sup>1)</sup> Richtig sagt also Bertholet, Die Eigenart der alttestl. Religion (1913), 24: „Religion selber ist Geschichte, die Geschichte Gottes mit seinem Volke usw.“

<sup>2)</sup> Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1 (1907), § 131.

<sup>3)</sup> Ri. 8 f. etc.; 2 S. 9—20 etc. s. o. S. 21, Anm. 1!

<sup>4)</sup> Nöldeke, Die semitischen Sprachen (1899), 17 f. Die Einwände von Seinecke u. a. findet man kritisiert in meiner Einleitung, 255.

<sup>5)</sup> Dieser ist vollständig in Theol. AT.s (1922), 7—16 vorgeführt.

Israels erreichen und so die Fußstapfen des wirklichen Schrittes der Geschichte beobachten.<sup>1)</sup>

Andere Seiten der historischen Kritik sind schon anderswo von mir behandelt worden: „der historische Relativismus“ in „Die Religion unserer Klassiker“ (1905), 37–42 und die darwinistische Geschichtsbetrachtung in „Friedrich Delitzsch's, ‚Die große Täuschung,‘ kritisch beleuchtet“ (4. Aufl. 1921), 33 ff.

## II.

### **Das Objekt der hier geplanten geschichtlichen Darstellung.**

Das Moment der israelitischen Kulturentwicklung, dessen Geschichte hier erforscht werden soll, ist die Religion des Volkes Israel. Aber welche Religion ist diese?

1. Nun nach allen Äußerungen, die aus dem israelitischen Altertum zu uns herüberklingen, hat es eine Religion gegeben, in deren Pflege sich der Israelit mit den besten Vertretern seines Stammes einig wußte, bei deren treuer Bewahrung sein Herz fröhlich schlug und sein Auge getrost zum Himmel blickte. Es war die Religion, bei deren Verletzung das Gewissen Israels unruhig wurde, weil diese Verletzung eine Verleugnung der Dankbarkeit gegen den größten Wohltäter Israels, eine Verkennung der wahren Kraftquelle des Volkslebens von Israel, eine Verdunklung der wahren Zielpunkte oder Ideale Israels, eine Zertrümmerung der Basis seines edelsten Stolzes und Hochgefühls in sich schloß. Man denke nur, wenn man erst noch Belege für die Existenz einer solchen Religion in Israel suchen sollte, auch z. B. daran, daß Eli, als er die Nachricht von der Wegnahme der Bundeslade durch die Philister erhielt, im Innersten getroffen wurde und seinen Geist aushauchte! Man vergesse auch nicht jene Schwiegertochter von ihm, die,

---

<sup>1)</sup> Im Hinblick z. B. auf die Parallelen, die zu dem mehrfach bezweifelte Urkunden von Esra-Nehemia in den aramäischen Papyri zu Elephantine gefunden worden sind, sagt L. Blau (Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtung 1913, 6) mit gutem Rechte: „An die Stelle des Mißtrauens, mit welchem man von vornherein an die Quellen herantritt, wird, unbeschadet der historischen Kritik, wie anderswo üblich, das Vertrauen zu setzen sein.“

als sie die Kunde von der Erbeutung der Gotteslade und ihres Mannes Tod vernahm, für das Kind, dem sie damals das Leben gab, keinen anderen Namen wußte, als „Unehre oder Schande“ (Ikabod; 1 S. 4 19-22). Die Religion aber, die so im Herzen der besten Vertreter Israels wohnte, das war die Religion der Väter, der von den führenden Geistern der Nation auf je ihrer zeitlichen Stufe ausdrücklich vertretene Gottesglaube: die eigentliche, die wahre, die öffentlich anerkannte, die legitime, die alttestamentliche Religion.

Um die Begriffsbestimmung noch schärfer zu machen, muß man auch noch negativ sagen: Die legitime Religion Israels war die Religion, die von den Autoren des gesamten Quellschrifttums dieses Volkes nicht getadelt und wegen deren Vertretung niemand durch sie bedroht ist. Auch muß zu dieser negativen Definition der legitimen Religion Israels noch dies hinzugefügt werden. Neben den von den alttestamentlichen Propheten und ihren Gesinnungsgenossen ausdrücklich vertretenen Momenten der wahren Religion Israels begegnen in ihren Reden auch Materialien, in denen sie sich mit solchen Anschauungen berühren, die anderwärts getadelt werden. Darüber siehe unten in Kap. II, 2, c, 8 bei Jes. 13 21 (S. 48).

Rud. Kittel nennt die von Mose und den wahren Propheten vertretene Religion „die Überlieferungen der Mosezeit“<sup>1)</sup> und hauptsächlich „die höhere Religion“ (S. 472). Diese Ausdrucksweise trifft nicht wirklich die Sache, weil sie nicht ausspricht, daß die von den Propheten vertretene Religion dem ganzen Volke Israel galt und von ihm geteilt werden sollte, ja daß Israel in der Anerkennung und Bewahrung dieser Religion seine religiöse Treue betätigt haben würde. Dies aber ist die Meinung der Propheten und der mit ihnen gleichgesinnten Autoren des AT. überhaupt. Sie alle tadeln das Volk, so oft es nicht auch die von den wahren Propheten verkündete Religion vertrat. Deshalb wird die wahre Religion Israels richtig als „die legitime Religion Israels“ bezeichnet. So ist sie zuerst von mir in „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte“ (1884), 12f. charakterisiert und als diejenige kulturgeschichtliche Größe erwiesen worden, um die es sich handelt, wenn die Geschichte der israelitischen Religion erzählt werden soll.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Kittel, Geschichte des Volkes Israel II (1922), 82.

<sup>2)</sup> Kittel a. a. O. (1922), 246 3 hat gegen meine Kritik seiner Bezeichnung der Religion Israels nichts vorzubringen gewußt. — Schief ist auch der Ausdruck „Idealreligion“, den A. Jeremias in „Der Einfluß Babyloniens auf



An der Erforschung dieser Größe hat sich auch z. B. Paul Volz beteiligt, wenn er in „Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion“ (1907), 28 bemerkt, daß es gelte, „dem religiösen und sittlichen Gesetze der führenden Geister Israels nachzuspüren“, und W. Caspari stimmt ihm im Theol. Literaturblatt 1910, 537 mit Recht bei. Mit mir stimmen auch F. Wilke in seiner trefflichen Schrift „Das AT. und der christliche Glaube“ (1911), 66 und die Verfasser von Dutzenden von Besprechungen der ersten Auflagen meines Buches.

2. Nicht nach der Masse der Anhänger ist die wahre Religion Israels zu bestimmen. Wo gälte denn überhaupt der Satz, daß die Richtigkeit eines Prinzips nach dem Getöse des Beifalls, das ihm gesendet wird, bemessen werden dürfte? Speziell aber in bezug auf den religiösen Besitz Israels würde der Versuch, jenen Satz geltend zu machen, den lautesten Widerspruch der Quellen hervorrufen. Denn nirgends in ihnen ist die Größe der Anhängerschar jener Religion oder der äußerliche Glanz ihres Kultus zum Maßstab der Beurteilung ihres inneren Wertes gemacht. Nein, als es nur noch „sieben Tausend“ in Israel gab, deren Knie sich nicht den fremden Göttern gebeugt hatten (1 K. 19<sup>18</sup>), war sie für die Getreuen noch ebenso die wahre Religion Israels, und als ihr Kult während des Exils nur von kleinen Versammlungen im Privathaus des Propheten (Hes. 8: 14: 20: 1) aufrecht erhalten wurde, leuchtete ihr innerer Glanz noch ebenso mächtig wie bei den glänzendsten Opferfesten im Tempel Salomos. Also nicht die Majoritätsreligion Israels und nicht die von der Gunst der Vornehmen meistens umleuchtete Religion ist die — wahre — Religion dieses Volkes gewesen, und also nicht die Majoritätsreligion Israels ist das geistesgeschichtliche Phänomen, dessen Geschichte den eigentlichen Gegenstand der folgenden Darstellung bildet.

3. Die Verkennung dieses Punktes, die Nichtunterscheidung von legitimer und illegitimer Religion in Israel, die Koordination der prophetischen oder zu Recht bestehenden Religion mit der<sup>1)</sup> sogenannten „Volksreligion“ (s. u. Kap. II) bildet die Hauptquelle der Verwirrung, die in den neueren Darstellungen der Geschichte der israelitischen Religion anzutreffen ist.

das Verständnis des AT.“ (1908), 20 statt meines Ausdrucks „legitime Religion“ angewendet. Denn es war die zu Recht bestehende Religion, während „Idealreligion“ mehrere falsche Nebengedanken begünstigt.

<sup>1)</sup> Vielleicht zuerst bei Duhm, Theologie der Propheten (1875), 3.

Ein solches unklare Durcheinandermischen von illegitimer und legitimer Religion zieht sich z. B. durch Stades Darstellung wie ein roter Faden. Man höre nur z. B. diesen Satz: „Zu den stehenden Einrichtungen des altisraelitischen Jahwekultus gehört der neben dem Altar eingerammte heilige Pfahl (Aschére) Dt. 16 21. Er hat sowohl zu Samaria (2 K. 13 6) als zu Jerusalem 18 4 21 7 23 6. 15 (falsch!) im Tempel gestanden“ (§ 54, 1). Nun heißt es aber in Dt. 16 21: „Du sollst dir nicht pflanzen eine Aschére etc.“, und in 2 K. 13 6 ist als eine Verirrung berichtet, daß die Aschére in Samaria stand, und ebenso ist in 18 4 21 7 23 6. 14 das Aufstellen einer Aschére im Tempel zu Jerusalem als eine Alteration des zu Recht bestehenden Jahwekultus erwähnt. Davon steht aber in jenen Sätzen der Stadeschen Darstellung kein Wort. Ohne ein einziges Wort der Rechtfertigung hat er Stellen zum Beweis für das Gegenteil ihres Inhalts angeführt. Das beruht eben auf hochgradigster Vermischung von legitimer Jahwereligion und Ausartung derselben. — Auch Marti handelt hinter der altisraelitischen Religion richtig über die „Volksreligion“ (§ 21), meint aber, die beiden Größen so verbinden zu dürfen, daß er sagt, „die israelitische“ Religion sei nicht stationär geblieben. Indes das gerade ist die wichtigste Erkenntnis, die aus den Quellen zu schöpfen ist: Die israelitische Religion ist geblieben und hat sich entfaltet; aber neben ihr hat es eine sogenannte „Volksreligion“ derer gegeben, die der prophetischen Direktive nicht Folge leisteten. — Über die Geschichte der israelitischen Religiosität so zu sprechen, als wäre der Übergang zur Verehrung anderer Götter eine gleichgültige Sache oder gar ein Fortschritt gewesen,<sup>1)</sup> das verstößt ganz gegen die Quellen, welche doch für den Historiker die einzige Fundgrube für die Erkenntnis dieser Geschichte bilden müssen.

Kittel zerteilt die religiösen Erscheinungen, die von der prophetischen oder legitimen Religion (s. o. S. 25 f.) abweichen, wieder in zwei Religionen: a) Momente der „offiziellen Religion“, die „vorwiegend in den leitenden Persönlichkeiten“ (II [1922], 246) vertreten war. b) Davon unterscheidet er „die Volksreligion“, die von der Volksmasse vertreten wird (S. 71. 241. 283. 387 f.).<sup>2)</sup> Aber diese Unterscheidung hat in den Quellen keinen

<sup>1)</sup> Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), 40 ff., Deußen, Die Philosophie der Bibel (1913), 105; Kittel in seinem Artikel „Manasse“ in der Prot. Realenzyklopädie <sup>3</sup>, Bd. XII, 15: „Hatte Jahwe sich auf die Dauer doch nicht mächtiger erwiesen, als die Götter Assurs, war es da nicht von selbst das Richtige, ihm den Laufpaß zu geben?“ Siehe dagegen auch unten S. 31, und noch andere solche Äußerungen und deren Einzelkritik kann man in Theol. AT.s (1922), 26 finden.

<sup>2)</sup> Damit deckt sich die von A. Jeremias, Das AT. usw. (1916), 648 gegebene Unterscheidung: „Eine Jahwereligion, die einen starken heidnischen

Anlaß. Diese kennen nur Treue gegen die prophetische Religion, oder Abweichung von derselben, mag diese Abweichung von Propheten, Priestern, Helden, Königen, oder von privaten und armen oder niedrigen Gliedern des Volkes geübt werden.<sup>1)</sup> — Grade der Abweichung von der legitimen Religion sind in den Quellen unterschieden, und diese Grade werden auch in der in diesem Buche gegebenen Darstellung hervorgehoben werden. Aber diese Grade verteilen sich ihrer Schwäche resp. Stärke nach nicht etwa auf die offiziellen Persönlichkeiten, die zum Teil den schlimmsten Grad der Abweichung vertraten (wie z. B. Ahab nach 1 K. 16<sub>31</sub> etc.), und auf die niederen Volksschichten, und in dem verschiedenen Grade der Abweichung von der prophetischen Religion besteht nicht die Abweichung selbst, die Untreue, der Abfall.

4. Über den Gegenstand der hier erstrebten Darstellung ist schließlich auch noch dies zu bemerken. Eine „Geschichte der israelitischen oder alttestamentlichen Religion“ kann nach dem natürlichen Sinn der Worte nur berichten wollen, was sich auf die Schicksale dieser Religion als eines Ganzen bezieht, was also negativ sich von ihr trennte, wenn sie verlassen wurde oder Alterationen erfuhr (sei es z. B. von den falschen Propheten oder von den Rekhabitern), was positiv sie beeinflusste, welche Persönlichkeiten zu ihrer Entwicklung beitrugen, worin sie selbst sich veränderte und was ihre Schlußgestaltung war.

Also sind von mir mit Recht nicht alle einzelnen Propheten der Reihe nach behandelt worden, sondern nur die, welche eine neue Hauptwendung in der Religionsgeschichte zu vertreten hatten.

### III.

## Die richtige Methode der Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte.

Die Geschichte der — zu Recht bestehenden — Religion Israels kann richtig nur auf historischem Wege erforscht werden.

Einschlag hatte, und eine reinheidnische Volksreligion, die in abergläubischen Bräuchen oder in unmittelbar heidnischen Kultübungen zum Ausdruck kam.“

<sup>1)</sup> Kittel, Geschichte usw. II (1922), 246, Anm. 3 bemerkt dagegen nur dies: „Es ist unbestreitbar, daß der öffentliche Kultus sich weder mit der Volksreligion noch mit der Religion der führenden Geister deckt.“ Damit weicht er aus und gibt nicht im entferntesten eine Widerlegung meines Nachweises.



1. Als positive Momente der geschichtlichen Entwicklung der legitimen Religion Israels sollen daher nur solche Erscheinungen geltend gemacht werden, die nach den Quellen als solche positive Momente dieser Geschichte angesehen werden müssen.

Bei Stade zeigt es sich schon z. B. in § 14, daß das als geschichtlich Überlieferte in seiner Darstellung oft ignoriert und anderes in diese Geschichte hineinkonstruiert wird, wie z. B. „Mirjam reflektiert das Priestertum von Kadesch, weil sie dort begraben liegt (Nm. 20<sub>1</sub>J) und mit Mose Streit hat wegen Zippora, die diesen Distrikt mit dem alten Sinaipriestertum verknüpft (12<sub>1</sub> vgl. § 17, wonach die Midianiter das von Stade angenommene Kainszeichen, d. h. Jahwezeichen, auf der Stirn getragen haben sollen), und sich darauf beruft, daß Jahwe auch mit ihr gesprochen habe“ (§ 14, 7<sub>2</sub>). Also weil Mirjam während des Wüstenzugs gerade in der Nähe von Kades Barnea starb und deshalb dort ihre Grabstätte fand (Nm. 20<sub>1</sub>), repräsentiert sie das Priestertum von Kades! Solche nicht einmal wahrscheinliche Behauptungen können die reine Luft der Quellaussagen nicht für die Dauer trüben.

2. In die einzelnen Perioden der geschichtlichen Entfaltung dürfen nur solche Erscheinungen verlegt werden, die nach den Quellen in ihnen aufgetaucht sind.

In Stades Darstellung wird „der Religion auf vorprophetischer<sup>1)</sup> Stufe [bis zum Jahre 800] auch alles das zugewiesen, was vom religiösen Leben der späteren Zeit sich auf der Höhenlage der vorprophetischen Zeit bewegt. Nur so ist es möglich, ein einigermaßen vollständiges Bild zu gewinnen“ (§ 12, 2). Da wird die historische Methode aus praktischem Gesichtspunkt verlassen. Aber dies kann nicht gebilligt werden. Nein, wenn auch wirklich religiöse Erscheinungen der späteren Zeit sich nicht auf der Höhenlage der prophetischen Entwicklung halten, so dürfen sie nicht als Momente einer früheren Zeit dargestellt werden.

3. Als Faktoren des geschichtlichen Lebens der alttestamentlichen Religion dürfen nur solche angenommen werden, die in den Quellen erwähnt sind oder wenigstens dem Geiste jener Religion entsprechen.

a) Ob die Natur und Lage des Landes Palästina einen Einfluß auf Ursprung und Entwicklung der alttestamentlichen Religion geübt hat, wird weiter unten in Kap. IV (2. Aufl.,

<sup>1)</sup> Über diesen modernen Ausdruck s. u. Kap. VII, 1!

S. 149f. 133f. 118f.); V, 2, d; VI, 12, b; VII, 2, b, 5, d und VIII, 2 untersucht und muß verneint werden.<sup>1)</sup>

b) Man meint aber jetzt weithin, ganz allgemein und also auch in bezug auf die prophetische Religion des AT. sagen zu dürfen, daß „zwischen der Entwicklung der Religion und dem Gange der politischen Geschichte die engste Verbindung“ bestehe (z. B. bei Marti § 21), oder daß der Gott Israels mit den Fortschritten des israelitischen Staatswesens gewachsen sei. Ja, z. B. Kuenen<sup>2)</sup> behauptete, daß Jahwe „zugleich mit dem nationalen Selbstgefühl aufgewachsen und stark geworden, auch unter den Schlägen, die dem Nationalbewußtsein zugefügt wurden, leiden mußte“. Die Annahme eines solchen Kausalnexus zwischen der Entwicklung von Israels Religion oder Gottesvorstellung und seiner Staatengeschichte ist neuerdings zu einem Dogma geworden.<sup>3)</sup> Dagegen lehren die Tatsachen der Geschichte dies, daß der Glaube an Jahwe bald nach Josuas Tod aus Israel hätte verschwinden müssen, wenn dieses Volk die Macht seines Gottes direkt nach dessen nachmosaischem Eingreifen in die Geschichte bemessen hätte.

Das richtige Urteil über den wirklichen Kausalnexus der Schicksale des Jahweglaubens kann also nur dies sein. Nachdem Israel in der Zeit Moses und Josuas einen überwältigenden Eindruck von der Einzigartigkeit des in sein Schicksal eingreifenden überirdischen Wesens erlangt hatte, besaß es nicht die Kurzsichtigkeit, daß es die Macht seines Gottes nach dessen momentaner Geschichtsbetätigung taxiert hätte und parallel mit ihr hätte wachsen oder abnehmen lassen. Die geistigen Führer dieses Volkes hatten teils genug moralischen Ernst, um ein etwaiges Versagen der göttlichen Hilfe auf Israels religiös-sittliche Untreue zurückführen zu müssen, und teils besaßen sie genug Verstand, um beim Ausbleiben göttlicher Erhörung der Bitten seines Volkes an Gottes weisheitsvolle Pläne appellieren zu können. Aber in solchen Sätzen, wie einer aus Wellhausens neuester Wiederholung seines Aufbaues der Religionsgeschichte Israels soeben zitiert worden ist, wird nicht nur das geschicht-

<sup>1)</sup> Vgl. „Die Religion Palästinas konnte nur in stetiger Berührung — mochte sie Anlehnung oder Abweisung bringen — mit den Religionen jener Völker (nämlich der großen Weltnächte und ihrer Kulturmittelpunkte am Nil und Euphrat) sich gestalten“ (Kittel, Geschichte I [1921], 23).

<sup>2)</sup> Abr. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 118f.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. nur noch Wellhausens Satz in „Die Kultur der Gegenwart“ I, 4 (1906), 14: im Kampfe mit den kanaanitischen Göttern „ist Jahwe selbst gewachsen“; s. auch unten in Kap. VI, 14, b, d bei David!

liche Bewußtsein Israels völlig ignoriert, sondern auch die Religion Israels ihrer Eigenart beraubt und aus einem religiös-sittlichen Verhältnis zu einer Naturgröße gemacht. Dies führt noch zu einem letzten Punkte, der betreffs der Methode zu betonen ist.

4. Nach den historischen Berichten muß die Eigenart der betreffenden geschichtlichen Erscheinung, also hier der prophetischen Religion Israels, festgestellt werden, und nicht ist von außen her ein Schema mitzubringen, in welches diese bestimmte geschichtliche Größe hineingepaßt werden soll.

Aber neuerdings nimmt man z. B. an, daß Israel zur Zeit Moses „nomadisch lebte“, und meint dann, die für diese Kulturstufe charakteristische Religion sei bei Israel in der Zeit vor Mose als herrschend vorauszusetzen. Man läßt auch die vorausgesetzten „Gesetze der geistigen Entwicklung der Menschheit“ (Stade I, § 19, Anm.) über das entscheiden, was den Grundgedanken der Religion Israels von Anfang an gebildet haben kann, und die Vergleichen „namentlich primitiver Religionen“ soll zur Feststellung der Gedanken Israels dienen. Aber erstens sind die Gesetze der menschlichen Entwicklung überhaupt von den geschichtlichen Tatsachen zu abstrahieren, und zweitens ist dabei die spezielle Eigenart von Menschheitskreisen und einzelnen Persönlichkeiten aufs genaueste zu respektieren.

Die Gleichgültigkeit mancher Neueren gegenüber der spezifischen Besonderheit von Geschichtserscheinungen spricht sich auch noch z. B. in folgenden Worten (Stade I, § 60, 3) aus: „Den Unterschied zwischen Prophetie und Mantik empfindet das religiöse Urteil später aufs schärfste (Dt. 18), für die historische Betrachtung aber ist jene nur ein Zweig dieser.“ Also man erlaubt sich ganz einfach, über das, was die alten Vertreter der Jahwereligion (nicht etwa bloß in Dt. 18) über das Verhältnis der Prophetie zur Mantik geurteilt haben (s. u. S. 46) sich mit einem angeblich „historischen“ Urteil hinwegzusetzen. Trotz des Urteils von Israel, um dessen eigene Kulturmomente es sich doch handelt und dem übrigens ein Sinn für die wechselnden Erscheinungen der Geschichte (s. o. S. 8) und für Vergleichen (Jr. 2<sup>10</sup> etc.) mit Unrecht abgesprochen wird, nivelliert man und rühmt sich doch der „historischen“ Betrachtung.

Die Eigenart der alttestamentlichen Religion (s. o. S. 25 f.), wie sie in bejahenden und verneinenden Äußerungen der über sie berichtenden Geschichtsquellen gezeichnet ist, wieder zur Anerkennung zu bringen, das nur konnte meine wissenschaftliche Aufgabe sein. Diese Aufgabe meine ich auch



in der ersten Auflage dieses Buches richtig im Auge behalten zu haben. Denn wo wirklich eine Beeinflussung der prophetischen Religion Israels in bezug auf ihren Ursprung und ihre Entfaltung sich in den Quellen zeigt, ist sie von mir anerkannt worden.

Deshalb muß ich es als ein unbegründetes und ungerechtes Urteil ablehnen, wenn man<sup>1)</sup> bemerkt, ich „mache das Leben Israels zu sehr zu einem Dinge, das vom Leben der Welt getrennt ist“. Ich soll nämlich mit Unrecht „die Tatsache leugnen, daß von Kanaan und dem Balismus, oder von Babylonien, oder Assyrien, oder Persien irgend ein beträchtlicher Beitrag zur Gedankenwelt Israels gestammt habe“. Dies ist schon deshalb ein ungerechtes Urteil, weil ich ausdrücklich die gemeinsamen Momente der israelitischen und der nichtisraelitischen Kultur erwähnt habe (s. u. Kap. IV, 1; V, 2, d; VI, 12, b; VII, 2, b. 5, d; VIII, 2).<sup>2)</sup> Wenn ich dieses Gebiet der gemeinsamen Momente nicht weiter ausdehnte, als die Quellen forderten oder zuließen, und wenn ich neben den gemeinsamen Momenten die freilich von vielen Neueren übersehenen Differenzen der in Rede stehenden Kulturgebiete genau hervorzuheben suchte, so war dies meine wissenschaftliche Pflicht und kein Unrecht.

Schon deswegen muß ich es ablehnen, wenn zur Bemängelung meines Buches von Powis Smith gesagt wird: „Literarische Kritik ist an sich ungenügend für die Bedürfnisse der Erklärung des AT. Nur soweit jemand mit dem Geiste und der Methode der geschichtlichen Forschung gesättigt ist, wird der Zugang zur Wahrheit gemacht.“ Aber über diese Sätze ist auch noch dies zu sagen: Die literarische Kritik ist auch von mir nicht als das einzige Mittel zur Deutung des AT. hingestellt worden, und welches die richtige Methode der geschichtlichen Forschung ist, meine ich gerade in diesem Buche (S. 2ff. 17ff. 29ff. etc.) anschaulich vor die Augen gestellt zu haben. Dies hat Powis Smith mit keinem einzigen Worte berührt. Ihm ist es genug, mit den jetzt weithin landläufigen Meinungen über Quellenkritik und geschichtliche Zusammenhänge übereinzustimmen. Aber daß dies die echt-kritische Erforschung der Geschichte ist, muß ich bestreiten, und welches Urteil die Zukunft darüber fällen wird, warte ich mit Ruhe ab.

<sup>1)</sup> J. M. Powis Smith im American Journal of Theology (July 1912).

<sup>2)</sup> In der 1. (und 2.) Auflage war dies auf folgenden Seiten: 99 (117f.); 158f. (190f.); 278f. (329f.); 357 (411); 396 (456) und 439—469 (498—525: Babylonien; Persien; Hellenismus).

# Erster Hauptteil:

## Der Ursprung der Religion Israels.

### Kap. I:

### Die Zeit des ersten Auftretens der israelitischen Religion.

1. Die geschichtliche Kunde Israels datiert das geschichtliche Hervortreten seiner — richtigen — Religion von dem Zeitpunkt an, wo Abraham sich von seinen Verwandten in Mesopotamien trennte und nach Kanaan wanderte. Denn die geschichtlichen Nachrichten der Hebräer berichten ausdrücklich, daß die Vorfahren Israels bis zur Zeit Abrahams jenseits des Stroms<sup>1)</sup> „andern Göttern gedient haben“ (Jos. 24 2. 14 E).<sup>2)</sup> Sie fügen auch hinzu, daß die in Mesopotamien zurückbleibenden Verwandten Abrahams den Polytheismus beibehielten (Gen. 31 30 EJ, wo Laban von seinen „Göttern“ spricht). Sie bemerken auch positiv, daß im Unterschied von Tharah (Gn. 11 31 P) dessen Sohn Abraham aus religionsgeschichtlichem Motiv seine große Wanderung unternahm (12 1 J)<sup>3)</sup>. Folglich ist es die Meinung der israelitischen Geschichtsbücher, daß Abrahams Wegzug von seinen Verwandten eine neue Epoche in der Religionsgeschichte gebildet hat.

<sup>1)</sup> D. h. des Euphrat (vgl. mein Hebr. WB. 267 b).

<sup>2)</sup> Bei Stellen aus dem Pentateuch und Josua bezeichnet 1) E die elohistische Schicht (s. o. S. 18), 2) J die jahwistische Quelle, 3) EJ solche Partien, in denen E und J nicht sicher geschieden werden können, 4) P die aus Priesterkreisen (in Silo, Nob, Jerusalem) stammenden Abschnitte, die gewöhnlich mit dem mangelhaften Ausdruck „Priesterkodex“ benannt werden.

<sup>3)</sup> In der späteren Stelle Jud. 5 6-8 ist dieser Unterschied verwischt und das Verlassen der polytheistischen Religionsstufe schon auf Tharah zurückgeführt (vgl. dieselbe spätere Verwischung der Unterschiede oben S. 9 1)!

2. Es gibt keine Aussagen im althebräischen Schrifttum, durch welche jene geschichtlichen Angaben aufgehoben würden.

Das Gegenteil liegt nicht in den Worten „Gepriesen sei Jahwe, der Gott Sems!“ (Gn. 9<sup>26 a</sup>). Denn die Annahme, daß da Jahwe als der Gott aller Semiten bezeichnet werden solle, brächte einen Widerspruch zwischen diesem Satze und allen sonstigen positiven und negativen Aussagen über die Beziehung des Gottesnamens „Jahwe“ zu Israel und den andern Nationen (s. u. Kap. VI, 3) zuwege. Dieser Widerspruch wäre freilich vom Standpunkte der Hermeneutik aus trotzdem anzuerkennen, wenn der Ausdruck Sem in Gn. 9<sup>26 a</sup> keinen andern natürlichen Sinn besitzen könnte. Auf einen solchen weist aber gleich der nächste Satz hin. Denn dieser lautet: „Und Kanaan werde zum Knecht für ihn!“ (26<sup>b</sup>). Nun wurden aber die Kanaaniter den Hebräern unterworfen. Folglich vertritt der Name Sem in 26<sup>a</sup> synekdochisch den hervorragendsten Teil der Semiten, d. h. Israel.<sup>1)</sup> Zwischen Jos. 24<sup>2</sup> und Gn. 9<sup>26 a</sup> soll um so weniger ein Widerspruch bestehen, als die Geschichtsbücher weiter hinzufügen, daß die Verwandten Abrahams, die in Mesopotamien zurückblieben, andern Göttern, als Jakob (Gn. 31<sup>3 a</sup> J. 5<sup>b</sup>: „der Gott meines Vaters“; 13 etc.), dienten (30 ff.).

Zum Beweise für das Gegenteil von der religionsgeschichtlichen Aussage Jos. 24<sup>2</sup> hat man sich ja freilich neuerdings auf ein Moment in Jos. 24<sup>14</sup> und auf Hes. 20<sup>5 ff.</sup> 23<sup>3. 8</sup> (vgl. Am. 5<sup>25 f.</sup>) berufen, wo allerdings von Götzendienst Israels in Ägypten usw. die Rede ist. Aber diese Stellen wollen nicht aussagen, daß die Hebräer überhaupt bis zum Aufenthalt in Ägypten „andern Göttern“ gedient haben. Diese Tragweite kommt den betreffenden Sätzen nicht zu. Nach bestimmten Bestandteilen jenes Beweismaterials, die in der unten folgenden Einzelerörterung ans Licht gestellt werden sollen, liegt in den zitierten Stellen nur ein in Bausch und Bogen ausgedrückter Tadel eines mehr oder weniger großen Teiles von Israel vor, wie eine solche hyperbolische Ausdrucksweise auch sonst, und zwar ganz natürlicherweise begegnet.

<sup>1)</sup> Derselbe synekdochische Sinn von Sem liegt in 10<sup>21</sup> vor, wo Sem „der Vater aller Hebräer“ genannt ist, und andere Fälle von solcher Setzung des *Totum pro parte* findet man in meiner „Stilistik“, S. 62, vgl. auch „mein Volk“ in Jes. 3<sup>12</sup> etc.



Daß der Götzendienst Israels in Ägypten noch ein ganz allgemeiner gewesen sei, ist neuerdings mit besonderer Betonung von Gu. Jahn behauptet worden in „Das Buch Ezechiel erklärt etc.“ (1905), XV und 96 f. 133. Er sagt, Israel sei noch in Ägypten einfach heidnisch, vielgötterisch und ohne die Anfänge der wahren Religion gewesen. Er und andere, wie z. B. Ch. Piepenbring in seiner *Histoire du peuple d'Israël* (1898), 47 und Marti § 6, berufen sich dabei auf die schon erwähnten Stellen Jos. 24<sup>14</sup> Hes. 20<sup>5ff.</sup> 23<sup>3.8</sup> vgl. Am. 5<sup>25f.</sup>

a) Aber was sagen diese Stellen und wie sind sie auszu-legen? Nun nachdem in Jos. 24<sup>2f.</sup> ausdrücklich gesagt war, daß die Väter Israels (Tharah usw.) jenseits des Euphrat andern Göttern gedient haben, aber Jahwe den Abraham nahm und ihn in ganz Kanaan ein Wanderleben führen ließ, da heißt es in V. 14: „Fürchtet Jahwe und dient ihm in Aufrichtigkeit (mein WB. 548a) und Treue und entfernt die Götter, denen eure Väter jenseits des Stromes und in Ägypten gedient haben, und dient Jahwe!“ Damit kann schon nach V. 2f. nicht gesagt sein sollen, daß bis zum Aufenthalt Israels in Ägypten der Gesamtumfang der Vorfahren Israels in keiner positiven Beziehung zum wahren Gotte gestanden habe. Ferner ist in V. 14 nur von den Vorfahren jenseits des Stromes und in Ägypten ausgesagt, daß sie fremden Göttern gedient haben. Von den Vorfahren Israels in Kanaan (also von Abraham usw.) ist dies nicht ausgesagt. Auch danach hat Israel an sich schon seit Abrahams Zug nach Kanaan dem wahren Gotte gedient. Folglich kann in V. 14 nur von der großen Zahl ungetreuer Israeliten gesprochen sein.<sup>1)</sup> Diesen Sinn in den Worten ausgedrückt zu finden, wird endlich durch die Sätze „Entfernt die fremden Götter, die in eurer Mitte sind, und neigt euer Herz zu Jahwe, dem Gotte Israels!“ (V. 23) gefordert. Denn nach unzweifelhaften Aussagen der ältesten Quellen Israels stand dieses Volk seit Mose auf der Stufe des Jahwismus (z. B. auch sogar nach Piepenbring, p. 46), und dies wird ja

<sup>1)</sup> Übrigens meint der Erzähler nicht, daß die Israeliten in Ägypten sich dem Kulte der „andern“ Götter hingegeben hätten, weil sie noch keine „spezifisch israelitischen Götter gehabt hätten“ und nun eben im Lande der andern Götter sich aufgehalten hätten (Kautzsch, *Bibl. Theologie* 1911, 18 mit Hinweis auf 1 S. 26 19). Denn der erste Satz von Kautzsch widerspricht ja direkt Jos. 24<sup>2f.</sup>, und nach seinem zweiten Satze wären diese Israeliten voll entschuldigt gewesen. Aber der Erzähler von Jos. 24<sup>14</sup> tadelt ihr Verhalten. — Jene Deutung ist kein Auslegen, sondern Einlegen,

auch in jener Stelle Jos. 24<sup>23</sup> selbst bezeugt, indem Jahwe einfach „der Gott Israels“ genannt wird.<sup>1)</sup> Wenn nun trotzdem noch Josua den erwähnten allgemeinen Satz „Entfernt die ausländischen Götter etc.“ spricht, so ersieht man auch daraus, daß der Zusatz „und im Lande Ägypten“ (V. 14) nicht behaupten wollte, daß noch bis zum ägyptischen Aufenthalte Israels in diesem Volke gar keine höhere Religionserkenntnis entzündet gewesen wäre.

Oder kann jene These auf andere Stellen aufgebaut werden? Hauptsächlich kommen da zunächst mehrere Sätze Hesekiels in Betracht.

Dieser blickt in 20<sup>5f.</sup> bloß bis zu der Zeit zurück, wo Jahwe Israel erwählte und ihm die Ausführung aus Ägypten zusagte. Wenn diese Darstellung (V. 5-8) von den alten religionsgeschichtlichen Erlebnissen Israels die einzige wäre, da könnte man mit Jahn behaupten, erst nach dem ägyptischen Götzendienst Israels habe sich Jahwe diesem Volke enthüllt. Aber schon mit 23<sup>3.8.</sup>, wo das „Huren“, d. h. der Bruch der religiösen Treue, an den in Ägypten befindlichen Israeliten getadelt ist, läßt sich diese Behauptung nicht vereinigen. Denn der dort gebrauchte Ausdruck „huren“ läßt sich nicht von der Redensart „ändern Göttern nachhuren“ (Lv. 17<sup>7</sup> etc.; mein WB. 91<sup>b</sup>) trennen, und diese hat ja die mit einer Ehe verglichene Verbindung Jahwes und der Nation Israel zur Voraussetzung. Außerdem haben Jahn und andere nicht beachtet, daß auch nach Hesekiel Abraham der Stammvater Israels war (33<sup>24</sup>) und Jahwe seinem Knecht Jakob das Land gegeben hat (28<sup>25</sup> 37<sup>25</sup>).<sup>2)</sup> Auch hat schon Hosea, wenn er auch in 9<sup>10a</sup> sagt: „Ich (Jahwe) fand Israel in der Wüste“ und so den Anschein erweckt, als wenn dies der Anfangspunkt von Jahwes positiver Beziehung zu Israel wäre, diesen Anschein gründlich selbst zer-

<sup>1)</sup> Überschen von Steuernagel, Einleitung ins AT. (1912), 260. Sogar solche hermeneutisch fehlerhafte Gründe, die auf bloßem Übersehen eines Satztheiles beruhen, läßt man gelten, um das mosaische Alter der Jahwereligion zu bestreiten, aber das hundertfach bezeugte geschichtliche Bewußtsein Israels von dem mosaischen Alter des Prinzips „der alleinigen Verehrung Jahwes“ behandelt man als eine unbegründete Größe.

<sup>2)</sup> Wo auch Smend im KEHB. und Bertholet im KHK. mit Recht an den Stammvater Jakob denken (vgl. Gn. 28<sup>13</sup> J, wonach Jahwe dem Erzvater Jakob das Land Kanaan gab). Jerusalems erbarmte sich Jahwe am Tage von dessen Geburt (Hes. 16<sup>6</sup>).

stört. Denn ebenderselbe Redner sagte: „Da Israel jung war, da liebte ich ihn und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten“ (11<sub>1</sub>), wonach also die Sohnesbeziehung Israels bereits in Ägypten bestand.<sup>1)</sup> Von der Begegnung Jahwes mit Israel in der Wüste hat also Hosea vielmehr gesprochen, weil dieser Wüstenaufenthalt Israels eine Hauptstätte und Hauptzeit war, wo Jahwe sich Israels annahm, wie es auch in Hos. 13<sub>5</sub> ausdrücklich heißt: „Ich nahm mich ja deiner an in der Wüste.“<sup>2)</sup> Auch hat Hosea von Jakob-Israel so gesprochen (12<sub>4f.</sub>), daß er ihn nicht von der Verbindung mit dem Gotte des Volkes Israel ausgeschlossen wissen wollte. Nur in bezug auf den Namen dieses Gottes hat Hosea eine neue Periode vom Ägyptenlande her begonnen (12<sub>10</sub> 13<sub>4</sub>), aber das steht ja im Einklang mit den andern Quellen (s. u. Kap. VI, 3, b—e). Hosea hat also wahrscheinlich angenommen, daß „das Band, das zwischen Jakob und seinem Gott bestand, später unter Mose mit Jakobs Nachkommen erneuert worden ist.“<sup>3)</sup>

Indes selbst wenn nur von den Sätzen Hesekiels in 20<sub>5-8</sub> bei der Feststellung des Anfangs der positiven Verbindung Jahwes mit Israel ausgegangen und diese also nur bis in den ägyptischen Aufenthalt Israels zurückdatiert werden dürfte, würde das falsch sein, was Jahn, S. XIII behauptet, daß der Götzendienst Israels nach Hes. 20 während des Wüstenzugs ein „allgemeiner war, womit Jr. 8<sub>7f.</sub> 10 und Hes. 9<sub>11</sub> übereinstimmen.“ Denn Hesekiel will in Kap. 20 selbst nicht behaupten, daß auch Mose während des Wüstenzugs Götzendienst getrieben habe, und ebenso meinen die zitierten Jeremiastellen doch mindestens eben diesen Propheten als eine Ausnahme von der getadelten

<sup>1)</sup> Also: gab ich ihm einen (besonderen) Beweis meiner Liebe. — Die Übersetzung „gewann ich ihn lieb“ (Wilbeoer, Jahwedienst etc., 14) ist falsch. Denn damit streitet die Apposition „mein Sohn“ hinter Israel. Die Ausdrucksweise „und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten“ setzt natürlicherweise voraus, daß die Sohnesbeziehung Israels zu Jahwe schon vor dem mit „liebte ich ihn“ gemeinten Akt geknüpft war. Dafür spricht auch die natürliche Auffassung von „Israel ist mein erstgeborener Sohn“ (Ex. 4<sub>22</sub> EJ), und dieselbe wird auch durch die aus E und J stammenden Sätze „Ich bin der Gott Abrahams usw.“ (Ex. 3<sub>6f.</sub>) gestützt.

<sup>2)</sup> In Dt. 32<sub>10</sub> sind die Worte „Er fand es (Israel) im Lande der Wüste usw., umhegte es usw.“ um so natürlicher, als den vorher dort erwähnten „Völkern“ (8<sub>b</sub>) Jahwes „Volk“ (9<sub>a</sub>) als ein besonderes Objekt seiner schützenden Fürsorge gegenübergestellt werden sollte.

<sup>3)</sup> Wilbeoer, Jahwedienst und Volksreligion in Israel, 14.



Zeitgenossenschaft. Ebendasselbe ist in Hos. 9<sup>10</sup> (!) der Fall. Denn auch da ist unter den Ungetreuen selbstverständlich wenigstens der Prophet nicht mit gemeint, durch den Jahwe nach einer andern Hoseastelle (12<sup>14</sup>) Israel aus Ägypten geführt hat. Daß in die tadelnden Sätze der Redner sich in psychologisch erklärlicher Weise eine übertreibende Stärke des Ausdrucks einmischte, ergibt sich auch z. B. aus Hes. 20<sup>23</sup>, wo von den in Kanaan angesiedelten Israeliten es heißt: „Sie ersahen sich jeden hohen Hügel etc. und opferten daselbst ihren Göttern.“ Das ist doch auch nicht von Josua oder dem Hohenpriester Eleasar oder der Prophetin Debora oder einem Manne, wie Gideon, gemeint. Folglich darf Jahn auch nicht auf die Sätze von Hes. 20<sup>5-8</sup> die Behauptung bauen, daß Hesekiel dem Volke Israel noch während des Wüstenzugs einen „allgemeinen“ Götzendienst zuschreiben wollte. Er darf also auch nicht in Gegensatz zu Jr. 7<sup>25</sup> gebracht werden, wonach von der Zeit der Ausführung Israels aus Ägypten an Jahwe eine ununterbrochene Reihe seiner Propheten hat auftreten lassen.<sup>1)</sup>

Ferner gibt Jahn auf S. 97 auch selbst zu, daß auch bei Hesekiel „die Idee der Bundschließung“ (am Sinai) vorliege. Kann diese nun etwa durch den „Abfall“, der jener Bundschließung „sofort folgte“, aus der Geschichte gestrichen werden?

Endlich von Amos wird bei Jahn, S. 97 gesagt, daß dieser „allein einen Fingerzeig für die richtige Konstruktion der israelitischen Religionsgeschichte“ gebe, indem nach ihm „der alleinige Jahwekultus nicht der ursprüngliche gewesen“ sei. Aber erstens wird auch im Pentateuch, dem gegenüber Jahn mit dem Vorwurf der „Fiktion“ sehr freigebig ist, keineswegs geleugnet, daß neben dem Jahwekultus, obgleich er im Bundeschlusse am Sinai prinzipiell als der legitime festgelegt worden war, bald anderer Kult getrieben wurde (Ex. 32<sup>4</sup> Lv. 17<sup>7</sup> Nm. 25<sup>1ff.</sup>). Zweitens verneint Amos in 5<sup>25</sup> nur dies, daß Schlachtopfer und Speisopfer dem Gotte Jahwe in der Zeit der Wüstenwanderung dargebracht worden seien. Kann die Stelle damit zugleich etwa die Jahweangehörigkeit des durch die Wüste

<sup>1)</sup> Also ist richtig, was Kautzsch, Bibl. Theol. 287 ohne Beweis hinstellt: Hesekiel will mit 16<sup>3</sup> und 23<sup>3.8</sup> „nicht etwas Neues über die älteste Geschichte Israels lehren, sondern nur die heidnische Art seines Kultus auf das stärkste brandmarken.“

wandernden Israel verneinen? Nein, das wird schon durch die Wortstellung in der Frage „Habt Schlacht- und Speisopfer ihr mir dargebracht?“ verhindert. Denn danach liegt der Akzent auf dem Objekt und nicht auf dem Adressaten der Opfer. Drittens wird 5<sup>26</sup> von vielen Exegeten mit Recht, wie meine Syntax § 368 b zeigt, futurisch aufgefaßt.

Das וְנִשְׂאתֶם setzt den von der Zwischenfrage V. 25 unterbrochenen futurischen Gedankengang mit einer kurzen Strafandrohung fort.<sup>1)</sup> Daher bedeutet וְנִשְׂאתֶם „und tragen sollt ihr usw.“ Selbst wenn Waw mit Perfekt im älteren Hebräisch als „Tempus der Erzählung“ (Jahn zu Hes. 3<sup>23</sup>) gelten könnte, so würde dies in Am. 5<sup>26</sup> nicht gemeint sein. Denn da ist ja eine futurische Aussage die natürliche und notwendige Voraussetzung für das Perf. consecutivum von 27 a.<sup>2)</sup> Dieses Perf. consec. wird freilich von Sellin nicht erwähnt, der in Kittels Beiträgen für die Wissenschaft vom AT. (1913), 179 sich für die vergangenheitliche Auslegung von V. 26 ausspricht. Wie aber will er dieses Perf. consec. anknüpfen? Er sieht ja nach S. 177 ebenfalls in V. 27 einen Urteilsspruch. Wie soll dieser formell und inhaltlich mit V. 26 sich verbinden, wenn dieser von der Vergangenheit reden soll?<sup>3)</sup> — Budde (Altisr. Rel. 1912, 135) will den Text *u-nesathém* in *ha-lo' nesathém* „Habt ihr nicht usw.“ oder *w'e'ulám nesathém* „Im Gegenteil ihr habt usw.“ umändern. Aber das heißt, die Quellen der Religionsgeschichte sich selbst zurechtmachen.

Soll denn Amos überhaupt gemeint haben, daß Israel nicht durch Jahwes ausgereckten Arm aus dem Diensthause Ägypten

<sup>1)</sup> *šedaqa* 24 b ist als Strafgericht zu deuten (mein WB. 382 b). Zu V. 24 bemerkt z. B. Schmoller mit Recht: „Statt daß durch diesen Gottesdienst das Gericht abgewendet werden könnte, wird vielmehr dessen voller Ausbruch verkündigt. Wie ein voller Wasserstrom soll es sich über das Land ergießen. Unrichtig ist die Fassung, wonach der Satz eine Ermahnung an das Volk wäre, es solle Recht und Gerechtigkeit üben statt Unrecht. Das Bild von dem Wasserstrom wäre dafür viel zu stark; dies weist auf ein Tun Jahwes hin.“

<sup>2)</sup> Richtig sagt auch z. B. Stade, Geschichte Israels I, 130: „Am. 5<sup>26</sup> geht nicht auf die Vergangenheit“, und van Hoonacker, Les douze Petits Prophètes (1908): „Et vous emporterez etc.“ Auch Duhm, Die zwölf Propheten (1910) u. Nowack (1922) z. St. übersetzen richtig: „Da tragt ihr dann usw.“

<sup>3)</sup> Dies gilt auch gegen Greßmann, der im Auswahl-AT. (von Greßmann, Gunkel u. a.) V. 26 übersetzt: „Weil ihr getragen habt“, also auch noch eine im Verbalsatze unmögliche Bedeutung von *w'e* „und“ anwendet. — Übrigens wäre auch das Tragen der Hütte Jahwes, das Sellin in Am. 5<sup>26</sup> erwähnt findet, ja ein zeremonialer Dienst, ein kultischer Akt gewesen, also kein Gegensatz zur Opferdarbringung.

herausgeführt worden sei? Wann hätte denn dann die Verbindung Jahwes mit Israel zustande gekommen sein sollen, von der Amos gleich in 13 als von einer — von manchen Neueren allerdings nicht gesehenen — Geschichtstatsache ausgeht? Die „Tatsache, daß schon am Anfang der Niederlassung Israels im Lande Kanaan die Überlegenheit der israelitischen Religion zweifellos hervortrat (vgl. nur Ri. 5)“, ist auch z. B. von Marti § 15 sehr richtig hervorgehoben worden. Aber nicht darum handelt es sich hier, sondern darum, ob jene von einer ältesten Geschichtsquelle (Jos. 24<sub>2</sub> f. E) gegebene Nachricht vom vor-mosaïschen Anfang der wahren Religion Israels durch andere Momente der althebräischen Literatur aufgehoben wird.

Diese Frage meint man endlich auch mit Berufung auf die Eigennamen Israels bejahen zu sollen.

In „Die Bücher Esra (A und B) und Nehemia textkritisch untersucht etc.“ (1909), LXXVIII schreibt Gu. Jahn, daß „die Eigennamen besonders nach dem Texte der LXX eine so große Zahl heidnischer Götter enthalten, daß der ursprüngliche Polytheismus des israelitischen Volkes und seine Fortdauer bis nach dem Exil dadurch außer Zweifel gesetzt wird, und daß die Eigennamen auch ägyptische Götter enthalten und dadurch in Übereinstimmung mit Ezechiel ägyptischen Götzendienst in Israel bezeugen, was bei dem Verkehr Israels mit Ägypten a priori anzunehmen ist, welcher immer intimer war als der mit Assyrien und Babylonien“. Aber diese Worte sind nicht beweiskräftig. Denn — 1. aus der Existenz von israelitischen Eigennamen, die mit fremden Götternamen zusammengesetzt sind, ergibt sich nicht „der ursprüngliche Polytheismus des israelitischen Volkes“. Aus solchen Eigennamen kann sich nur ergeben, daß einzelne Glieder des Volkes Israel Namen angewendet haben, in denen fremde Götter enthalten sind. — 2. Ferner ergibt sich aus solchen Eigennamen nicht „der ursprüngliche Polytheismus des israelitischen Volkes“. Denn die dabei in Frage kommenden Namen stammen ja aus späteren Perioden der israelitischen Geschichte, und in dieser späteren Zeit gab es, wie Jahn auch selbst in den zitierten Sätzen zugesteht, genug Gelegenheit, daß einzelne Israeliten im Verkehr mit dem Ausland fremde theophore Namen kennen lernten und sie nachahmten. — 3. Außerdem taten sie dies vielleicht sogar zum Teil, ohne daß sie die in den Namen erwähnten Götter verehren wollten. Denn es darf nach Parallelen angenommen werden, daß Namen gleich geprägten Münzen weitergegeben wurden, und die Götterbezeichnungen waren überdies in den Namen zum Teil wenig erkennbar. — 4. Endlich besitzt die Konstatierung von außerisraelitischen Gottesnamen bei Jahn



auch zum Teil nur eine recht fragliche Sicherheit. Vgl. z. B. seine Umwandlung von אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Ex. 6<sup>23</sup> etc. wegen Ἀβροὺδ in eine Zusammensetzung mit הוֹרִי, dem ägyptischen Gott Horus (S. 187), oder seine Umwandlung von שְׁרִיאוֹר (Nm. 15-10<sup>18</sup>; mein WB., das alle Eigennamen erklärt, S. 485) in שְׁרִיאוֹר „Freigelassener des Horus“ (S. 277).

b) Ferner lassen die erwähnten Stellen Jos. 24<sup>14</sup> und Hes. 20<sup>5-8</sup> 23<sup>3.8</sup> sich auch mit der sonstigen Überlieferung Israels betreffs des Anfangs seiner besonderen Religion vereinigen. Denn wenn der Prophet dort die Geschichte der Erwählung Israels bloß bis zu der Kundgebung zurückverfolgt, die dem Volke Israel gegenüber in Ägypten geschah, so hatte er dazu einen natürlichen Anlaß, da er vom Verhalten des Volkes zu sprechen hatte. Diesen Weg der Vereinigung von Hesekiels Aussagen mit der sonstigen geschichtlichen Kunde Israels über den vormosaïschen Anfang seiner Verbindung mit der wahren Gottheit dürfen wir um so mehr betreten, weil diese anderweitige Kunde Israels schon in den ältesten Quellen und mit der größten Bestimmtheit auftritt. Nach Ex. 3<sup>7</sup> EJ erkannte ja die Mose sich enthüllende Gottheit das in Ägypten weilende Israel als ihr Volk an. Auch ein so energischer Kritiker, als der Ch. Piepenbring in seiner „Histoire etc.“ sich erweist, hat aber von diesen Überlieferungen Israels in Ex. 3<sup>1</sup> ff. gesagt (p. 47), daß sie „nicht aus der Luft gegriffen sein können“.<sup>1)</sup>

c) Unbegreiflich aber ist es, wie man diesem bestimmten geschichtlichen Bewußtsein Israels von der Tatsache, daß die dem Mose sich enthüllende Gottheit schon bis dahin mit den Vätern Israels in einer besonderen Verbindung stand, gegenüber sich auf den Umstand berufen will (Marti § 6), daß sowohl nach Ex. 3<sup>13</sup> ff. E als auch nach 6<sup>2</sup> ff. P der Name „Jahwe“ erst in Moses Zeit die Bezeichnung des israelitischen Gottes geworden ist. Als wenn die Identität einer Persönlichkeit und die Identität ihrer Benennung zusammenfallen müßte! Nein, die in den Quellen bestimmt ausgesprochene Tatsache, daß die Gottheit des in Ägypten geknechteten Israel und die dem Mose aufleuchtende Gottheit ebendasselbe Wesen waren, kann keineswegs durch den Umstand, daß diese Gottheit in Moses Zeit einen

<sup>1)</sup> „Toutes ces traditions ne peuvent pas être tirées de l'air.“

besonderen Namen als Symbol ihrer gerade damals hervortretenden Beschaffenheit wählte, fraglich gemacht werden. Um dies zu beweisen, braucht man doch nicht erst an die Analogie anderer geschichtlicher Personen zu erinnern, die in einer Epoche einen neuen Namen annahmen oder beigelegt bekamen, ohne dadurch die Identität ihres Wesens zu verlieren.

Mit Unrecht also ist neuerdings „die Stiftung der Religion Israels in die Wüste“ gelegt oder erst aus Moses Zeit datiert worden (von Stade I, § 14; Kautzsch, Bibl. Theologie 1911, 4 ff.; Kittel, Die Religion Israels 1921 und anderen). Solche Äußerungen aber, wie die folgende: „Es hat niemals eine israelitische Religion gegeben, sondern immer nur lokale Kulte der Städte und Stämme, die zum Reiche Israel gehörten,“<sup>1)</sup> tragen gegenüber dem Quellenmateriale (Ri. 5<sup>11</sup> 8<sup>23</sup> etc. Am. 1<sup>3</sup> Hos. 11<sup>1</sup> etc.) den Stempel der Willkür so deutlich an der Stirn, daß sie im Namen der Geschichtswissenschaft nur bedauert werden können.

---

## Kap. II:

### Negative Momente beim Ursprung der legitimen Religion Israels.

1. Ein erster grundlegender Vorgang in der Geschichte der israelitischen Religion war ein Akt der Trennung. Er bestand in dem Sichlossagen von der Religionsstufe der Vorfahren und Verwandten des ersten Patriarchen. Dieses Fortschreiten zu einer andern Religionsstufe schloß aber nach den Quellen den Verzicht auf die Mittel der Wahrsagerei, den Polytheismus und die Götterbilder in sich.

Bei den Verwandten der Patriarchen ist davon die Rede, daß sie Omina aufsuchen (Laban sagt Gn. 30<sup>27</sup>: Ich habe meine Anzeichen [mein WB. 273 b] dafür etc.). Bei ihnen werden von den Quellen Vielgötterei und Bilderdienst als die tatsächlichen und selbstverständlichen Momente ihrer Religionsstufe erwähnt (31<sup>30</sup>). Von den vormosaïschen Trägern der alttestamentlichen Religion aber sagen ebendieselben Geschichtserzähler das Gegenteil aus (35<sup>2 ff.</sup>).

---

<sup>1)</sup> H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden (1910), 165.

2. Absonderung von den religiösen Anschauungen und moralischen Gewohnheiten der andern — sei es Nationen oder sei es Volksmassen — ist überhaupt das negative Grundverhalten der legitimen Religion Israels. Damit stellt sie sich teils allen offiziellen Religionen der fremden Völker und teils den religiösen Vorstellungen der Masse im eigenen Volke gegenüber, die der Religion der führenden Geister Israels Nichtverständnis und Abneigung entgegenbrachten. So steht sie also auch in fortwährendem Protest gegenüber der Erscheinung, die man neuerdings als „Volksreligion Israels“ zu bezeichnen pflegt.<sup>1)</sup> Über deren Motive, Vertreterkreise, Grade und tatsächliche allgemeinste Erscheinungsform muß gleich hiér grundlegend gehandelt werden.

a) Teils Anhänglichkeit an ältere Religionsvorstellungen und mit der Religion zusammenhängende Praktiken, teils Einfluß von religiösen Vorstellungen und Übungen Fremder, die den Israeliten benachbart waren oder mit Israel in Handelsverkehr standen, teils eigene Gedankenbewegungen und äußerliche Bestrebungen, wie z. B. Neuerungssucht oder Oppositionslust von Herrschern (1 K. 12<sup>28</sup> ff. 16<sup>31</sup> etc.) oder Emanzipationssucht sinnlich gerichteter Volkskreise, waren die hauptsächlichsten Quellpunkte solcher „Volksreligion“.

Ein einwandfreier negativer Anlaß dieser jetzt sogenannten „Volksreligion“ darf nicht einmal darin gesucht werden, daß „die Anforderungen der Propheten zu hoch standen“ (Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 148). Denn die geistigen Führer Israels haben z. B. in der Forderung der Alleinverehrung des göttlichen Wesens, das Israel aus der ägyptischen Knechtschaft errettet hatte, nicht ein Ideal gezeichnet, das nicht von allen Gliedern des Volkes hätte begriffen werden können. Aber aus den soeben angedeuteten Motiven ist es tatsächlich nicht geschehen, daß alle Seelen ihre Augen für das Licht der geistigen Religion gleich geöffnet hätten.

<sup>1)</sup> S. o. S. 27, Anm. 1! In einer besonderen Studie „Die sogenannte Volksreligion Israels“ (1921) bin ich dem verschiedenen Sinn und dem Ursprung des Ausdrucks „Volksreligion“ geschichtlich nachgegangen und habe dabei dies gefunden: „Volksreligion“ bezeichnet 1) den Gegensatz zu Weltreligion, 2) den Gegensatz zu Individualismus und 3) jetzt meistens die vom Volksverständnis und Volksinstinkt oder besser: vom gewöhnlichen Weltverständnis geborene Religionsanschauung und -übung als Gegensatz zu einer solchen, die von einem einzelnen Geiste ausgegangen ist, resp. einen höheren Geistesquell besitzt.



b) In jenen Bemerkungen über die Anlässe jener „Volksreligion“ mußte auch zugleich über die hauptsächlichsten Kreise ihrer Vertreter gesprochen werden, und zur Ergänzung ist kaum noch auf folgende Gruppen in ihrer Anhängerschaft hinzudeuten: auf ehrgeizige Köpfe, die mit den wahrhaften Volksführern zu rivalisieren strebten, und auf die fast allezeit schwer für geistige Bewegungen zu gewinnende Volksmasse.

Daß in ihr die Frauen ein besonders starkes Kontingent gebildet hätten, läßt sich durch den Hinweis auf das Verhalten der Rahel (Gn. 31<sup>34</sup>) und der Michal (1 S. 19<sup>13</sup>) oder auf die Hervorhebung der Zauberin (Ex. 22<sup>17</sup>, Luther: 18) und die Erwähnung der Totenbefragerin (1 S. 28<sup>7</sup>) nicht sicher beweisen. Es läßt sich um so weniger behaupten, weil gerade im alten Israel Frauen unter den Pflegern der höheren Religion oft in erster Linie standen (Ex. 15<sup>20</sup> Ri. 4 4 1 S. 1 9ff. 4 21f. etc.).

Übrigens schon aus dem Obigen, aber auch aus der sofort folgenden weiteren Darlegung ergibt sich, daß es in der Geschichte der israelitischen Religion nicht erst bei der Einwanderung in Kanaan zu „Israels Volksreligion“ gekommen ist (gegen Marti, § 21 und andere).<sup>1)</sup> Vielmehr ging die sogenannte Volksreligion Israels immer neben der prophetischen Religion her, nur daß sie bald weniger und bald mehr Freunde besaß, bald bloß in niederen Volksschichten und bald in einflußreicheren Kreisen ihre Vertretung fand.

c) Fanden sich Glieder der erwähnten Volkskreise auch oft in der Pflege einer Art von „Volksreligion“ zusammen, so konnte diese doch nach dem Grade ihrer Abweichung von der prophetischen Religion sehr verschieden sein. Sie konnte mit Wahrsagerei auch Zauberei verbinden, und sie konnte über den bloßen Gebrauch von Gottesbildern im Jahwekult bis zum Götzendienst fortschreiten, wie beide Grade der Abweichung genau in 1 K. 16<sup>31</sup> etc. unterschieden sind. Dazu konnten sich noch eine niedrige Theorie und Praxis auf dem Gebiete der Moral und reinpolitisch-materielle Ideale in bezug auf die Zukunftserwartungen gesellen. Dies aber sind die sechs Hauptgruppen von Anschauungen und Betätigungen, die unter dem Niveau der prophetischen Religion Israels lagen und daher dessen sogenannte „Volksreligion“ ausmachten. Muß über

---

<sup>1)</sup> Wie z. B. nach Cheyne, *The two religions of Israel* (1911), 18 die Volksreligion nur in der Bevorzugung Baals vor Jahwe bestand, und Baalskult und Jahwekult sind eben „die zwei Religionen Israels“, von denen sein so betitelt Buch handeln will.

diese sechs Momente zwar kein archäologischer, aber doch ein religionsgeschichtlicher Überblick gegeben werden, so dürfte folgendes als das Wesentliche hervorzuheben sein.

α) Als Wahrsagerei (Mantik) sind von der legitimen Religion Israels alle die Methoden, den Schleier der Zukunft zu lüften, verworfen, welche an die Hilfe anderer überirdischer Mächte, außer dem Gott Israels, appellierten: die Astrologie und die Leberschau bei den Babyloniern (Jes. 47<sup>13</sup> Hes. 21<sup>26/21</sup>; gegen die Leberschau ist durch das Gesetz, den Fettlappen über der Leber zu verbrennen [Ex. 29<sup>13</sup> etc.] Front gemacht);<sup>1)</sup> das Beobachten des Wolkenzugs, der Wolkenformationen und -färbungen, was in der babylonisch-assyrischen Mantik einen wichtigen Zweig ausmachte,<sup>2)</sup> und was die wahrscheinlichste Bedeutung von *šōnēn* (Lv. 19<sup>26</sup> Dt. 18<sup>10</sup> Jes. 2<sup>6</sup> etc.) ist, vgl. die Kritik aller neueren Aufstellungen in meinem WB. 340<sup>a</sup>; — die Rhabdomantie (Hos. 4<sup>12</sup>: „Mein Volk befragt sein hölzernes Götzenbild [Jr. 2<sup>27</sup> Hes. 20<sup>32</sup> etc.], und sein Stab soll ihm weissagen“); — die Nekromantie, wobei man meinte oder vorgab, mit Totengeistern, die aus dem Jenseits zurückkehrten, im Verkehr zu stehen (vgl. die kritische Erörterung bei *’ôb* „Revenant“ in meinem WB. 7<sup>a</sup>). Auch diese Art Wahrsagerei wurde als eine Art von Ignorierung Jahwes verworfen, wie ja die Totenbefrager von Saul aus dem Lande vertrieben (1 S. 28<sup>9</sup>) und auch von Jes. (8<sup>19</sup> etc.) bekämpft wurden. So lautet über allen *qêsem*, alle Entscheidung *κ. έ.* (mein WB. 412<sup>b</sup>), alle Wahrsagerei schließlich das Urteil: „*qêsem* ist nicht in Israel“ (Nm. 23<sup>23</sup>), d. h. in dem seine Religionsstufe festhaltenden Israel.<sup>3)</sup> Nur solche Entscheidungen betreffs der Zukunft, die von Jahwe hergeleitet wurden oder werden konnten, sind in der alttestamentlichen Literatur nicht verurteilt.

Ob dazu die Joseph zugeschriebene Hydromantie oder Becherwahrsagung (Gn. 44<sup>5, 15</sup>) gehören soll, kann fraglich sein. Aber nur der soeben angegebene Gesichtspunkt, der freilich bei Stade I, § 44 f. 63 nicht zur Geltung kommt, ist der richtige bei der Beurteilung der vielen Stellen, wonach die Befragung

<sup>1)</sup> Von Albert T. Clay, Amurru etc. (1909), 23 hervorgehoben. Die Texte gibt Ungnad, Die Religion der Bab. und Assyrier (1921), 312—27.

<sup>2)</sup> Carl Bezold, Ninive und Babylon (1903 usw.), 85 f.

<sup>3)</sup> Die sprachliche Richtigkeit dieser Übersetzung gegenüber „haftet nicht an Israel“ (Holzinger bei K., AT.) ist in „Die messianischen Weissagungen“ (1923), 16, Anm. 3 erwiesen.

von *Urīm* und *Tummīm* (Ex. 28<sup>30</sup> etc.; mein WB. 546!), oder Davids Horchen auf das Rauschen der Baka-Bäume<sup>1)</sup> (2 S. 5<sup>23f.</sup>) oder die Betrachtung mancher Träume als Mittel einer Gottesbeeinflussung (Gn. 20<sup>3</sup> etc.) als mit der religiösen Anschauung des AT. verträglich erscheint. — Nur ein Ausschauen nach irgendwelchen Spuren der göttlichen Geschichtslenkung ist auch mit dem Spähen oder Aufmerken in Ps. 5<sup>4</sup> gemeint und nicht ein Beschauen der Eingeweide von Opfertieren usw. Ohne Recht ist letzteres bei Gad in 2 S. 24<sup>11</sup> von Daiches in ZATW. 1911, 259 vorausgesetzt worden, indem er über ihn schreibt: „Gad wird dieselben Funktionen auszuüben gehabt haben, wie sie ein babylonischer *bārū* [„Seher“] ausübte.“ — Gleich der Wahrsagerei war auch das Pseudopphetentum, wie es sich hauptsächlich später in Israel entwickelte und weiter unten (Kap. VII, 1, a) charakterisiert werden soll, ein Moment dieser „Volksreligion“.

β) Während das Beschwören von Dämonen am Euphrat und Tigris zur offiziellen Religion gehört (z. B. Bezold, *Ninive* etc. 93),<sup>2)</sup> stellt sich das alttestamentliche Schrifttum zur Magie folgendermaßen: Es erwähnt bloßen Liebeszauber bei Rahel (Gn. 30<sup>14</sup>), läßt die Künste der ägyptischen Schlangenbeschwörer (Ex. 7<sup>11f.</sup>) durch Jahwes Macht überwinden,<sup>3)</sup> bedroht schon im Bundesbuch die Beschwörerin oder Zauberin mit dem Tode (Ex. 22<sup>17/18</sup>), protestiert gegen das Eindringen ausländischer Zauberei in Jes. 2<sup>6</sup> 3<sup>3b</sup>, verwirft alle Beschwörung (Ps. 58<sup>6a</sup>) und alles Bannen (d. h. Binden *u. é.*, Festmachen; Dt. 18<sup>11a</sup> Ps. 58<sup>6b</sup>), stellt sich nur zur relativ unschuldigen und vielleicht sogar als nützlich geltenden Schlangenbeschwörung neutral (Jr. 8<sup>17</sup> Qh. 10<sup>11</sup>) und läßt nur den im Grunde außerisraelitischen Hiob an die Verflucher des Tages appellieren (3<sup>8</sup>).<sup>4)</sup>

\*γ) Der Götzendienst ist im alttestamentlichen Schrifttum als illegal charakterisiert, wo auch immer er von kleineren oder größeren Kreisen des Volkes Israel getrieben wurde: Gn. 35<sup>2</sup> E etc. Eine vollständige Vorführung der fraglosen Fälle braucht hier nicht gegeben zu werden, zumal bei der Charakteri-

<sup>1)</sup> Harzausschwitzende, den Balsamsträuchern nur ähnliche Bäume.

<sup>2)</sup> Alois Kirchner, *Marduk von Babylon und Jesus Christus* (1922), 37 ff. gibt viele anschauliche Materialien aus der Keilschriftliteratur.

<sup>3)</sup> Daß „die Exoduslegende bezeichnenderweise Mose als Zauberer schildere“ (Stade I, § 95, 1), ist eine Eintragung in den Text.

<sup>4)</sup> Der Gegensatz des Jahwismus zur Mantik und Magie ist gut dargestellt bei Hehn, *Die biblische und babyl. Gottesidee* (1913), 317 f.



sierung der einzelnen Perioden von Israels Religionsgeschichte auch der in ihnen auftretende Götzendienst zu behandeln ist. Wichtiger ist es, folgende vier Punkte ins Licht zu setzen.

Erstens bei den *Sešîrîm*, bocksgestaltig gedachten Dämonen der Wüste, die auch von Beduinen noch jetzt angenommen werden<sup>1)</sup> und denen von Gliedern des durch die Wüste wandernden Volkes Israel Opfer dargebracht wurden (Lv. 17<sup>7</sup> etc.; mein WB. 467<sup>b</sup>), kann es auffallend erscheinen, daß sie auch in Jes. 13<sup>21</sup> (34<sup>14</sup> im Singular) als existierend angesehen sind. Indes ist dies nur einer von den Beweisen dafür, daß bei den Propheten bei ihrer Berufung mit ihrer ererbten Vorstellungswelt nicht *tabula rasa* gemacht wurde.<sup>2)</sup>

Zweitens ist es interessant, zu beobachten, daß das Pantheon der israelitischen Volksreligion sich in seinem Aussehen nach dem Wechsel der Nachbarschaft oder politischen Berührungen Israels änderte: — 1) Nm. 25<sup>3</sup>; — 2) Götter der im Lande zurückgebliebenen Kanaaniter (Ri. 2<sup>12f.</sup> etc. bis 1 S. 7<sup>3</sup>); — 3) Götter der Grenznachbarn (3 Ammoniter usw.) 1. K. 11<sup>5</sup> etc. 16<sup>31</sup> etc.; — 4) seit der assyrisch-babylonischen Hegemonie über Israel und Juda (seit ca. 740) auch direkte Anbetung der Gestirne: Dt. 4<sup>19</sup> 17<sup>3</sup> 2 K. 17<sup>16</sup> 21<sup>3. 5</sup> 23<sup>5</sup> Jr. 7<sup>17f.</sup> 44<sup>17-19. 25</sup> Zeph. 1<sup>5</sup>; Kult des babylonischen Tammûz, dieser Personifikation der Frühjahrsvegetation etc. (Jes. 1<sup>29</sup> 17<sup>10</sup> Hes. 8<sup>14</sup>); — 5) persische Gebetssitte (Hes. 8<sup>17 b</sup> β); — 6) ägyptische Abgötterei, wie schon nach Hes. 8<sup>10-12</sup>, so auch nach den Elephantine-Urkunden (s. u. bei den angeführten Stellen und bei „Elephantine“ nach dem Register).

Drittens die neuerliche Behauptung, daß Phallus-Kult in Gn. 24<sup>2</sup> 47<sup>29</sup> bezeugt sei (Spoer in ZATW. 1908, 271 ff.), und daß „in Hes. 16<sup>17f.</sup> wahrscheinlich von goldenen und silbernen Phallen die Rede sei“ (A. Jeremias, Der Einfluß Babyloniens usw. 1908, 21), kann durchaus nicht als begründet angesehen werden. Denn jene beiden Genesis-Stellen sprechen bloß von einem Schwur beim Zeugungsgliede in Fällen, wo der Schwur sich auf die spätere Generation bezieht, und appellieren bloß an die besondere Bedeutsamkeit dieses Gliedes für die Zukunft des Volkes, können aber kein Zeugnis für „Phallus-Kult“ genannt werden, und folglich ist dieser nicht als Brauch der Patriarchen belegt. Auch in Hes. 16<sup>17f.</sup> ist der Gedanke an Phallusbilder sehr unwahrscheinlich. Die Aussage „und bedecktest sie = bekleidetest sie“ (V. 18<sup>a</sup>) weist vielmehr auf ganze Figuren von Göttern hin. Die Betonung des Umstandes, daß es „Mannsbilder“ (männliche Götzenbilder: V. 17<sup>a</sup>) waren, will nicht einmal wahrscheinlich die besondere Größe der Zeugungsglieder dieser

<sup>1)</sup> Doughty, Travels through Arabia II, 100. 198.

<sup>2)</sup> Dieses Thema ist vollständig erörtert in Theol. AT.s, § 26, 1.

Götterstatuen (so Jahn, Ezechiel erklärt 1905, 103) aussprechen, sondern nur dies hervorheben, daß der ihnen gewidmete Kult mit sinnlicher Lust verbunden war. In Jes. 57<sup>8</sup> ist nach dem Kontext *jad* als Aushängeschild von Wolluststätten doch gewiß ein Phallus (vgl. mein WB. 141<sup>a</sup>). Budde in der Or. Lit.-Ztg. 1912, 248 ff. hält das für „keineswegs sicher“, aber er gibt keine andere Deutung. Übrigens ist es sehr fraglich, ob von einem Säulenpaar, das im kanaanitischen Taʿannek gefunden wurde, die eine Säule als Phallus zu deuten ist (Benzinger, Archäologie 1907, 324), weil die andere Säule eine Aushöhlung an einer vertikalen Fläche besitzt. Wenn diese Aushöhlung die *muliebria* darstellen soll und diese Säule also auf die Astarte hinwies, so konnte die erstere Säule ganz natürlicherweise ein Symbol des Baʿal, d. h. ein Obelisk ohne die Idee des Phallus, sein.<sup>1)</sup> Auch Herodot hat ja in „dem palästinischen Syrien“ nur solche Säulen gesehen, die „die weibliche Scham“ zeigten (2 106). — Eine solche Säule ist wahrscheinlich auch das „Scheusal“ gewesen, das der Göttin Aschēra (ähnlich der Astarte) einmal aufgestellt wurde (1 K. 15 13).

Viertens ist neuerdings eine „einstmals allgemein hebräische Anschauungsweise“ von einer Muttergöttin Erde angenommen worden, z. B. von Nöldeke im Archiv für Religionswissenschaft 1905, 161 f., auch v. Baudissin, Adonis etc. 1911, 20 f., und G. Beer (ZDMG 1913, 159) formuliert diese Annahme zu dem Satze: „Die Israeliten hatten eine Unterweltgöttin שְׁאוֹל.“ Weshalb? Nun „שְׁאוֹל wird im AT. immer weiblich und wie ein Eigennamen ohne Artikel gebraucht.“ Indes wenn sich auch die Ausnahmen vom femininen Gebrauch des Wortes שְׁאוֹל erklären lassen (meine Syntax § 249 fg), so tritt die Artikellosigkeit ja auch bei vielen andern Ausdrücken auf (vgl. a. a. O. § 292 ab 293 c), beweist jedenfalls nicht den ursprünglichen Charakter eines Wortes als eines Eigennamen und ist kein selbständiger Beweis für den Gottheitscharakter der mit *sche'ol* gemeinten Größe. Außerdem erweist sich *sche'ol* als ein Lokalbegriff durch seinen Gegensatz „nach oben“ (Jes. 7 11).<sup>2)</sup> Beer fügt noch hinzu, die Unterwelt gelte im AT. auch gelegentlich als „Mutter Erde“ Gn. 3 19 (?) Hi. 1 21 Ps. 139 13. 15 Jes. Sir. 40 1.

<sup>1)</sup> Auch Budde vertritt in der Orient. Lit.-Zeitung 1912, 469 f. die Meinung, daß die Maßgabe den menschlichen Körper bezeichnen soll. — Nach P. Thomsen, Kompendium der Palästinischen Altertumskunde (1913), 28 „gab man dem Steine gelegentlich diese Form (des Phallus), um das Geschlecht des Bestatteten anzudeuten (Phallus und horizontal angebrachte Schalen; bei den mohammedanischen Grabsteinen ein Turban). Erst in späterer Zeit ist eine Beeinflussung im Sinne des Phallus-Kultus von Westen her (griechische Hermen) möglich“.

<sup>2)</sup> Andere Belege gegenüber Warren gibt mein WB. 474<sup>a</sup>.

Jedoch diese Vorstellung liegt auch in Hi. 1<sup>21</sup> etc. mit keinem Grade von Wahrscheinlichkeit vor. Die Autoren übten vielmehr eine natürliche Zusammenschau des einzelnen Menschen mit der Kategorie „Mensch“ und blickten deshalb auf deren teilweise Abstammung von der Erdmasse (Gn. 2<sup>7</sup> etc. J) hin.<sup>1)</sup> — Man kann die Idee von der „Mutter Erde“ nicht deshalb, weil sie in anderen Gedankenkreisen ausgesprochen wird (vgl. Albr. Dieterich, Mutter Erde etc. 1905 u. 1912),<sup>2)</sup> auch in die Literatur Israels hineinlegen, die weder in ihrem allgemeinen religiösen Geist noch in einzelnen Aussagen jene Idee ausprägt.

δ) Auch die Neigung, den Kultus Jahwes mit Bilderdienst zu verbinden, ist überall in den Quellen als Preisgabe eines Vorzugs der wahren Religion Israels beurteilt. So ist es in bezug auf die von Familienangehörigen Jakobs aus Mesopotamien mitgebrachten Götterbilder (Gn. 35<sup>2.4</sup> E) und ferner in bezug auf das Stierbild geschehen, das als Mittel zur Versinnlichung Jahwes schon einmal während der Wüstenwanderung (Ex. 32<sup>4ff.</sup>) und dann seit Jerobeams I. Zeit im Reiche Israel angewendet wurde. Welche große Abirrung von den Prinzipien der Jahwe-religion man in diesem neuen Staatskult sah, bezeugt das Aufkommen des Ausdrucks „die Sünde Jerobeams“ (1 K. 12<sup>30</sup> 13<sup>34</sup> 14<sup>16</sup> etc.).

Was die weniger wichtige Herkunft des Stierbildes anlangt, so kann man darüber unsicher sein. — 1. Denn wenn auch Kanaaniter ihren Baʿal unter dem Bilde des Stieres verehrten (Abbildungen bei Greßmann, Altorientalische Texte etc. 1909, II, 76), so bleibt es doch beachtenswert, daß die alt-hebräische Literatur davon nichts erwähnt.<sup>3)</sup> — 2. Dagegen ist

<sup>1)</sup> Falsch meint Budde 1913 zu Hi. 1<sup>21</sup>, daß *schamma* dort = *sche'ola* sei, und daß dies „ein scheuer Hinweis auf das Versammlungs- haus alles Lebendigen“ (30<sup>23</sup>) sei. Damit wird jenes *schamma* 1<sup>21</sup> aus seinem nächsten Kontext gelöst, und das ist unmethodisch. Über die anderen von Beer geltend gemachten Stellen siehe weiter nach dem Stellenregister, und die von v. Baudissin genannte Stelle Gn. 2<sup>7</sup> J will nur die auch sonst vom Jahwisten (18<sup>27</sup>) und weiterhin ausgesprochene Vorstellung von der vergänglichen materiellen Außenseite des Menschenwesens veranschaulichen. Ferner Ps. 90<sup>3a</sup> 146<sup>4a</sup> Qh. 12<sup>7a</sup> und Sap. 15<sup>8</sup> sprechen nur von der in der Beerdigung und Verwesung des Leibes sich vollziehenden Rückkehr desselben zum wandelbaren Stoffe.

<sup>2)</sup> Oder deshalb, weil die Göttin Arûru als Helferin Marduks bei der Erschaffung des Menschen bezeichnet wird (Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 136; Ungnad, Rel. der Bab. und Ass. 1921, 69).

<sup>3)</sup> v. Baudissin, Adonis etc. (1911), 37 sagt nicht mehr, als daß „allem Anschein nach der Stier das dem Baal heilige Tier war.“



es auffallend, daß das Stierbild zur Veranschaulichung Jahwes gerade von der aus Ägypten kommenden Volksmasse und von dem ebendaher zurückkehrenden Jerobeam I. gewählt wurde. Nun wurden aber dem Sonnengotte Ra zu Heliopolis (On: Gn. 41<sup>45</sup>) kleine Bilder des Mnevis oder weißen Stieres geweiht und z. B. ein silbernes Kalb wurde dem Gotte Tum gewidmet nach Brugsch, Steininschrift und Bibelwort,<sup>2</sup> 205. Von „Bildern des Stieres“, „Bildern heiliger Tiere, die vor dem Könige hergetragen wurden“ usw. spricht auch A. Wiedemann, Der Tierkult bei den Ägyptern (1912), 16 f. 18.<sup>1</sup>) — 3. Das Stierbild soll zurückgehen auf „die südarabischen Stierköpfe, die wegen der Ähnlichkeit der Hörner mit dem Neumond als Symbole des Mondes galten“ (Nielsen, Die altarabische Mondreligion etc., 110 ff.; Benzinger, Archäologie<sup>2</sup>, 327; Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung 1910, 64). Aber das ist eine schon an sich etwas komplizierte Vorstellung, und die erwähnten andern Analogien liegen näher.

Ob nun trotz der Verurteilung des Stierbildes in der Erzählung (bei JE) über den Wüstenaufenthalt Israels und trotz der Prägung des Begriffs „die Sünde Jerobeams“ die Verwerfung der Jahwebilder kein Prinzip der mosaischen Grundgesetzgebung gewesen ist, wie neuerdings vielfach behauptet wird (z. B. bei Stade I, § 19), ist in Kap. VI zu untersuchen.

ε) Ferner sind auch gewisse Momente einer minderwertigen Moral im ganzen Schrifttum der Hebräer verurteilt, wie zunächst die noch mit gewissen Arten des Gottesdienstes zusammenhängende Hierodulie oder religiöse Prostitution, die nicht Gn. 38<sup>21 f.</sup>, aber Dt. 23<sup>18</sup> 1 K. 14<sup>24</sup> 15<sup>12</sup> 22<sup>47</sup> 2 K. 23<sup>7</sup> Hos. 4<sup>14</sup> vorliegt und mit höchster Indignation betrachtet wird.

<sup>1</sup>) Daß das mosaische Israel bei der Wahl des für seinen Gott gewählten Symbols auf den ägyptischen Kult zurückblickte, besitzt kein Hindernis an den Worten des Volkes: „Dies ist dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten geführt hat“ (Ex. 32<sup>4</sup>). Denn damit meinte es selbstverständlich, daß der Stier eine Veranschaulichung des gewaltigen Rettergottes Jahwe sei. Übrigens ist nicht zu übersetzen: „Dies sind deine Götter“ (Kyle in den Sunday School-Times 1913, 548), denn es war nur ein Stier, und der konnte nur einen Gott repräsentieren, noch ganz abgesehen davon, daß elohim auch sonst nur einen Gott bezeichnet (Gn. 11 etc.) und auch dabei mehrmals pluralisch konstruiert wird (vgl. die Erörterung unten nach „Elohim“ im Register). Außerdem verbietet der Satz „der dich aus dem Lande Ägypten gerettet hat“, noch an einen andern Gott, als den von Mose verkündeten, zu denken, und Ex. 32<sup>4</sup> weist also keineswegs auf den teilweisen Götzendienst Israels in Ägypten (Jos. 24<sup>14</sup> s. o. S. 35 f.) zurück, wie Kyle a. a. O. behauptet, indem er Götzendienst und Bilderdienst (Ex. 20<sup>3</sup> und 4-6) verwechselt.

Welcher Kontrast zu der babylonischen Institution der Tempeldirnen etc. (Hammurapi-Gesetz § 178 etc.)! Aber auch auf dem rein moralischen Gebiete kannte man in Israel ein gewisses Niveau, unter welches das Verhalten eines richtigen oder rechtschaffenen Israeliten nicht hinuntersinken sollte. Von den Handlungen, die diese Norm verletzten, pflegte man zu sagen, sie seien „eine Torheit in Israel“ (Gn. 34<sup>7</sup> cf. Dt. 22<sup>21</sup> Ri. 20<sup>6.10</sup>), oder „so tut man nicht in Israel“ (2 S. 13<sup>12</sup>); vgl. auch „sie werden sich fürchten, in deiner Mitte nach diesem schlechten Beispiel zu handeln“ (Dt. 19<sup>20</sup> 13<sup>12/11</sup>)!

§) Endlich was das Verhältnis der „Volksreligion“ zur Zukunftserwartung anlangt, so ist es begreiflich, daß die Freunde der Volksreligion für die Zukunft eine Realisierung ihrer natürlichen höchsten Ideale, der politischen Machtstellung und des rein materiellen Wohlbefindens, aber kein Strafgericht für sich selbst erwarteten. Dementsprechend malten die „Volkspropheten“ (s. u. nach dem Register) den Horizont der Zukunft gern mit rosigen Farben des Glückes, indem sie riefen: „Über uns wird nichts Schlimmes kommen“ (Mi. 3<sup>11</sup>), oder „Friede, Friede!“ (Jr. 6<sup>14</sup> etc.).

Über die angedeuteten sechs Punkte als Verletzungen der eigenartigen höheren Geistesrichtung Israels sind alle anerkannten Quellen der Geschichte Israels einig. Gegen diese Verletzungen des religiös-sittlichen Ideals der Nation ist daher auch die Ausrottung (Ex. 22<sup>17</sup>), und zwar auch speziell durch Steinigung von seiten der Gemeinde (Lev. 20<sup>27</sup> Dt. 13<sup>11</sup> 17<sup>5</sup> etc.), angeordnet. Wie die sechs grundlegenden Richtungen, in denen die illegitime Religion oder „Volksreligion“ sich zeigte, während der einzelnen Zeiten der Geschichte Israels sich spezialisierten, wird in der Darstellung der einzelnen Perioden zu untersuchen sein, und zwar hauptsächlich in Kap. VI, 11, wo alle Dinge besprochen werden sollen, die von Wildeboer in „Jahwedienst und Volksreligion in Israel“ (1899) als Bestandteile der sogenannten „Volksreligion“ erwähnt worden sind.

Übrigens meine ich, daß es nur einen Weg gibt, um die Momente der illegitimen Religion oder „Volksreligion“ festzustellen. Das ist die Beachtung des einheitlichen Widerspruchs, den die altisraelitischen Quellen gegen Vorstellungen oder Betätigungen auf dem Gebiete der Religion oder Moral erheben.

Wildeboer in „Jahwedienst und Volksreligion in Israel“ (1899), 25 sieht einen zweiten Weg darin, daß die gottesdienstlichen Gebräuche beachtet werden, die das Gesetz als unschädlich sanktioniert habe, wie die Gebetsrollen (*tephillin*), die *mezûza*, d. h. die Pergamentrolle am Türpfosten, und höchst wahrscheinlich auch der Bock *Azazel* am großen Versöhnungstage. Nämlich Wildeboer meint: „Was ursprünglich götzendienerischer Brauch war, hat seinen Platz im Jahwedienst gefunden, nachdem es erst einen unschädlichen Charakter erhalten hatte.“ Nun erstens könnte doch ein Urteil darüber, was als echtes Moment der prophetischen Jahwereligion zu gelten hat, nur erst wieder aus dem Zeugnis der alten Schriften von Vertretern des Jahweglaubens geschöpft werden, und zweitens, wenn ein Kultusmoment einen „unschädlichen Charakter“ besitzt, ist man nicht berechtigt, ihm die Zugehörigkeit zur Jahwereligion zu bestreiten. — Einen dritten Weg aber zur Auffindung der „Volksreligion“ sieht Wildeboer a. a. O. in der „Vergleichung Israels mit andern semitischen Völkern, vor allem mit seinen nächsten Verwandten“. Nun kein Gelehrter unterläßt jetzt die Vergleichung von religiösen Vorstellungen und Bräuchen der den Israeliten genealogisch, örtlich und zeitlich nahestehenden Stämme.<sup>1)</sup> Jeder will dabei den Grad der Ähnlichkeit zwischen der israelitischen Religion und den andern Religionen kennen lernen. Aber wie man aus dieser Vergleichung ersehen soll, was bei den Israeliten zur legitimen Religion gehörte, und was nicht, das ist nicht zu begreifen. Der Hinweis auf diesen dritten Weg zeigt der Forschung einen falschen Ausgangspunkt. Nein, erst nachdem aus den Quellen Israels selbst die Eigenart seiner wahren Religion festgestellt ist, kann man sich über die Herkunft der Momente, die da verworfen sind, unterrichten. Man kann dieses Studium natürlich auch vorher treiben, nur darf der vergleichende Blick nicht das Urteil über die Grenze zwischen legitimer und illegitimer Religion Israels beeinflussen.

Wie sehr darüber nur die israelitischen Religionsschriften selbst das Urteil abzugeben haben, ersieht man übrigens auch noch aus folgender wichtigen Tatsache.

Über die Zahl der Kultusstätten, über den Grad des Wertes der Kultushandlungen, die Ausdehnung des Priesterrechts, die Grenzen der Kultuszeiten und die Beziehung der irdischen Könige Israels zu dessen himmlischem Herrscher stimmen die Geschichtsbücher Israels nicht überein (mein Gn.-Kommentar 1919, 52 f.). Also die Stellung des geschichtlichen Gesamt-

<sup>1)</sup> Vgl. Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums; W. Robertson Smith-Stube, Die Religion der Semiten; Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder; Edw. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte, 2. Aufl. (1922).



bewußtseins von Israel zu jenen erstgenannten Momenten (Wahrsagerei etc. S. 46—52) und zu andern Dingen ist verschieden. Weshalb? Die erstere Reihe von Momenten waren für die religiöse Eigenart Israels die zentralen, die andern (Zahl der Kultusstätten usw.) waren peripherisch.

3. Der Charakter der Trennung, welcher also nachgewiesenermaßen der geschichtlichen Selbstbetätigung der legitimen Religion Israels von Anfang an aufgeprägt war, war natürlich ein Spiegelbild ihrer Besonderheit. Deren sich bewußt, hat sie — um wenigstens die Hauptpunkte hervorzuheben — dem Wahrsagertum und der Magie ihr besonderes Prophetentum, den Göttern und Göttinnen der andern Nationen (*Gôjim*) ihren hehren, einen großartigen Plan zur Erlösung der Menschheit verfolgenden Gott, der sinnlichen Veranschaulichung der Gottheiten durch Idole das Ideal der Geistigkeit des Gotteskultus entgegengestellt.<sup>1)</sup> Wer aber will, wenn er auch nur diese Punkte berücksichtigt, der legitimen Religion Israels zunächst wenigstens die formale Berechtigung bestreiten, sich als die Königin unter den Religionen zu fühlen? Wer will der prophetischen Religion Israels auch insbesondere das Recht absprechen, gegen die Verdunklung oder gar Verwerfung ihrer Ideen und Prinzipien zu protestieren, die in der sogenannten „Volksreligion“ sich geltend machen wollte?

Aber da erheben sich zwei wichtige Fragen, die hier eine allgemeine Antwort verlangen, wenn auch die genauere Ausführung dieser Antwort zum Teil erst weiter unten folgen kann. Jene zwei Fragen lauten: a) Hat die prophetische Religion Israels stets dieses Recht des Protestierens geübt? b) Ist die prophetische Religion Israels mit jenem Protest nicht recht kurzsichtig gewesen? Versuchen wir die Beantwortung der beiden Fragen!

a) Man liest jetzt vielfach Behauptungen wie diese, „daß Israels Religion nach dessen Einwanderung in Kanaan durch umfängliche Einwirkungen des Glaubens und der Kultstätten der Ureinwohner umgestaltet worden ist“ (Stade I, § 20), oder „das Eindringen fremder Kulte (in Juda zur Zeit Manasses etc.) habe schließlich dazu geholfen, eine höhere Bildung mit in die Wege zu leiten“ (§ 116, 2). Aber ein Beweis dafür, daß die prophe-

<sup>1)</sup> Wesentlich richtig spricht also darüber Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte (1912), 158.

tischen Vertreter der legitimen Religion Israels einen Einfluß der kanaanitischen oder assyrisch-babylonischen Religionsanschauungen auf den Jahweglauben zugelassen hätten, kann aus mehr als einem Grunde nicht geführt werden. Denn erstens stehen für diesen Beweis keine positiven Äußerungen des alt-hebräischen Schrifttums zu Gebote, und zweitens widersprechen jenen neuerlichen Behauptungen die vielen tatsächlichen Fälle, wo die Vertreter der Jahwereligion gegen eine Alterierung derselben durch kanaanitische oder überhaupt fremde Religions- und Kultuselemente ihre warnende und strafende Stimme erhoben haben (Ex. 20<sup>3</sup> 22<sup>19</sup> 23<sup>23f.</sup> etc.). Drittens beruht auch der zur Unterstützung jener Behauptungen neuerdings so oft vortragene Satz, daß nach der Ansiedelung Israels in Kanaan<sup>1)</sup> oder zur Zeit Manasses<sup>2)</sup> Israel die Mythen der Babylonier-Assyrer angenommen und hauptsächlich in den ersten Kapiteln der Genesis verarbeitet habe, keineswegs auf einer sicheren Grundlage. Denn wenn ein Urteil über diese jetzt so weit verbreitete Entlehnungstheorie hier ganz kurz formuliert werden darf, so ist dies zu sagen. Auf Entlehnung könnten — was gewöhnlich übersehen wird — doch nur die gemeinsamen Momente beruhen, die bei der Vergleichung der hebräischen und der babylonischen Urgeschichte beobachtet werden. Diese gemeinsamen Bestandteile können aber ebensogut altes Erbgut der Hebräer und der Babylonier sein.

Die Lokalfarbe, die den babylonischen Fassungen der Sintfluterzählung anhaftet, wie z. B. die Redeweise „zu Lehmerde (oder: Schlamm) werden“, kann auch sekundär sein, und der babylonische Bericht weist z. B. durch Erwähnung des Berges Nissir (östlich vom oberen Tigris) und durch die Bemerkung über die Nichtwiederkehr einer solchen Flut selbst auf einen außerbabylonischen Ursprung der Fluterinnerung hin. Diese Andeutung genügt schon gegenüber einer Bemerkung, wie der von Lehmann-Haupt, Israel (1911), 264: „Bei der Übernahme durch die meerfernen und meerunkundigen Israeliten sind die charakteristischen Züge verwischt worden.“ Die Erzählung wollte doch in ihrer ursprünglicheren Form von einer Zeit reden, wo es noch keine Schiffskapitäne und keine Feier des Neujahrsfestes usw. gab.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> So z. B. Gunkel im HK. zur Genesis (1909f.), 73.

<sup>2)</sup> So z. B. Stade, Bibl. Theologie I, § 116, 3.

<sup>3)</sup> Gegen die Entlehnungstheorie erklärt sich richtig auch Martin Buber, Vom Geist des Judentums (1916), 21.

Folglich besitzt die jetzt oft ausgesprochene Theorie von der Vermischung und Befruchtung der Jahwereligion mit fremden Elementen keine positiven Stützpunkte, sondern nur Hindernisse. Den prophetischen Vertretern der Jahwereligion ist also nicht schuld zu geben, daß sie ihr Amt, die Eigenart dieser Religion zu schützen, vernachlässigt hätten (vgl. noch weiter unten in Kap. VI, 11. 12 und VII, 2, a).

b) Hat sich die prophetische Religion Israels aber bei ihrem Protest gegen Kompromisse mit andern Religionsanschauungen oder Kultusarten nicht einer Kurzsichtigkeit schuldig gemacht? Die Bejahung dieser Frage liegt doch darin, wenn neuerdings geschrieben wird: „Den Schriftpropheten galt die Volksreligion als Abfall. Für das Verständnis dieser Volksreligion gibt aber der alte Orient die entscheidenden Winke.“<sup>1)</sup> Aber welches Verständnis der Volksreligion haben denn die Vertreter der alttestamentlichen Religion nach A. Jeremias entbehrt? Nun dieses, daß die Volksreligion, in der man den Gestirnen Altäre in beiden Tempelvorhöfen baute etc. (2 K. 21<sup>5</sup>) oder der Himmelskönigin opferte (Jr. 7<sup>18</sup> 44<sup>17-19</sup>) oder am Nordtor des Tempels ein „Eiferbild“ errichtete (Hes. 8<sup>5</sup>; vgl. das Astartebildnis von 2 K. 21<sup>7</sup> 23<sup>6</sup>), — daß also diese Volksreligion sich zu der „Idealreligion“ (bei A. Jeremias; s. o. S. 27) „wie grober entarteter Heiligenkultus zu einer hinter ihm stehenden religiösen Wahrheit“ verhalten habe (A. Jeremias, S. 21).

Die Vertreter der alttestamentlichen Religion hätten die „Oberströmung“ der Volksreligion nicht richtig gewürdigt. Sie hätten nicht durchschaut, daß diese Oberströmung der Volksreligion auch in ihrer mythologischen Popularisierung und Materialisierung folgende religiösen Wahrheiten enthalte: „Alles Irdische in Raum und Zeit spiegelt Himmlisches wider; im Kreislauf der Zeit geht aus dem Tode das Leben hervor; in diesem Kreislauf erscheint der Retter von finstern Mächten, der Bringer des goldenen Zeitalters, des Weltenfrühlings“ (A. Jeremias, S. 22). Dies sei von den Vertretern der alttestamentlichen Religion nicht durchschaut worden, obgleich doch „diese religiösen Gedanken das organische Band gebildet hätten, das auch die Idealreligion Israels mit den übrigen altorientalischen Religionen verbinde“ (ebenda).

Aber haben die Vertreter der prophetischen Religion Israels sich wirklich einer solchen Verkennung der geistesgeschichtlichen

<sup>1)</sup> A. Jeremias, Der Einfluß Babyloniens auf die Deutung des AT. (1908), 20.



Verhältnisse schuldig gemacht? Haben sie wirklich die Beziehung der prophetischen Religion zu den andern Religionen falsch eingeschätzt, indem sie die besondere Höhe der prophetischen Religion Israels behaupteten und das Eindringen babylonischer Anschauungen und Kultusmomente abzuwehren strebten?

Nein, erstens war ihr Blick überhaupt nicht beschränkt, wie manche jetzt ihnen schuld zu geben sich getrauen. Denn auch ein Jesaja wußte, was in sein Volk von Osten und von Westen an Vorstellungen und Praktiken hereinströmte (2 6), und Jeremia forderte sogar zur sorgfältigen Vergleichung religiöser Zustände des Westens und Ostens auf (2 10), und er selbst hatte als Resultat seiner eigenen Vergleichung das Urteil gewonnen, daß Israel in besonderem Grade von 'seiner väterlichen Religion wegstrebte, und daß es dabei den einzigen lebendigen Gott gegen Götter vertauschte, die nichts nützen können (11-13). Wenn also die führenden Geister Israels bei ihrer vergleichenden Betrachtung der religiösen Verhältnisse Vorderasiens zwischen der von ihnen vertretenen Religion und den übrigen altorientalischen Religionen kein „organisches Band“ bemerkt haben, so muß und darf das Urteil jener Männer gelten.

Zweitens, ehe man von „Oberströmung der Volksreligion“ spricht und den alttestamentlichen Propheten eine Verkennung dieser „Oberströmung“ vorwirft, mag diese erst aus den Quellen als eine geschichtlich feststehende Größe erwiesen werden. Die da gemeinte „Oberströmung“ soll nach den obigen Zitaten aus A. Jeremias in der polytheistischen Anschauung und in mythologischen Vorstellungen gesehen werden. Aber diese Oberströmung der sogenannten Volksreligion Israels schafft man sich ohne Zeugnis der Quellen und diesen zum Trotz. Denn diese kennen in den Abweichungen von der prophetischen Religion zwar verschiedene Grade, wie gegenüber den Jahwebildern Jerobeams I. die Einführung des Baalskultes ausdrücklich als ein schlimmerer Grad hingestellt wird (1 K. 16 31 etc.), aber auch in dem geringeren Grade der Abweichung sahen die Quellen keine „Oberströmung“, und eine solche lag für sie am allerwenigsten in polytheistischen oder mythologischen Vorstellungen. Man höre doch, wie scharf die Rüge z. B. über die Verehrung des babylonischen Tammûz klingt (Hes. 8 13f.)!

Endlich drittens wird in den oben zitierten Sätzen behauptet, daß die mythologischen Vorstellungen der Babylonier

und Assyrer die „Materialisierung“ von hinter ihnen stehenden „religiösen Wahrheiten“ seien, wie zunächst dieser: „Alles Irdische in Raum und Zeit spiegelt Himmlisches wider.“ Aber vor allem ist diese Behauptung auch schon in bezug auf Babylonien unsicher (s. u. Kap. IV, 2, b), und sodann konnte sie bei der Beurteilung der israelitischen Volksreligion keineswegs in Betracht kommen. Ebenso wenig tritt jene Behauptung vom „Kreislauf“, in welchem „der Bringer des Weltenfrühlings erscheint“, als ein irgendwie nachweisbarer Gedanke der Volksreligion Israels auf. Also konnte er auch nicht von den Vertretern der prophetischen Religion verkannt werden. Wenn aber etwa mit dem „Bringer des Weltenfrühlings“ auf das „Friede, Friede-Rufen“ der Prophetenrivalen (Jr. 6 14 8 11) hingewiesen sein sollte, so wäre diese Deutung erstens unnatürlich, und zweitens haben Jeremia und Hesekiel (13 10. 16) in jenem „Friede, Friede-Rufen“ ganz mit Recht eine die Gewissen einschläfernde Verkenntung der schließlich zum Strafernst übergehenden Heiligkeit Gottes gesehen.

Übrigens wie weit Elemente der allgemein menschlichen Gottesverehrung zur Ausgestaltung des Kultus der legitimen Religion Israels verwertet worden sind, soll im Anfange von Kap. IV dargestellt werden. Auf jeden Fall kann eine Übereinstimmung zwischen der allgemein menschlichen Gottesverehrung und dem alttestamentlichen Kultus nicht die Eigenart der wahren Religion Israels aufheben und nicht einmal einen Schein des Rechts begründen, die alttestamentlichen Propheten der Kurzsichtigkeit in der Würdigung ihrer Religion anzuklagen.

4. Wie fundamental berechtigt aber die negative Stellung, die protestierende Haltung der — wahren — Religion Israels gegenüber den andern Kulturen war, das wird erst in den Untersuchungen der beiden nächsten Kapitel voll ans Licht gestellt werden.

---

### Kap. III:

## **Fragliche Vorstufen der israelitischen Religion.**

1. Gewiß sagen die Geschichtsberichte ausdrücklich etwas von einer Vorstufe der Religion Israels. Sie tun das, indem sie in Jos. 24 2 E melden, daß „die Vorfahren Israels, Terach,

der Vater Abrahams und Nahors“ (wie es buchstäblich im hebräischen und griechischen AT. heißt), einstmals jenseits des Euphrat „andern Göttern gedient haben“. Diese Nachricht ist also sehr kahl und wird auch nicht etwa durch Hes. 16<sub>3</sub> in greifbarer Weise ergänzt, wo von Jerusalem wahrscheinlich wegen dessen vielfacher Hinneigung zu kanaanitischen Religionsformen gesagt ist: „Der Amoriter war dein Vater und deine Mutter eine Hethiterin“ (vgl. V. 46, wo Sodom — selbstverständlich nur ebenso vom kulturellen Gesichtspunkt aus — eine Schwester Jerusalems genannt ist). Jene Nachricht in Jos. 24<sub>2</sub> treibt also wegen ihrer Wortkargheit direkt zu der Frage, ob die Kultusobjekte und -formen festgestellt werden können, die von den Verwandten Abrahams in Mesopotamien verehrt und angewendet wurden, und sie regt indirekt die Frage an, ob nicht aus andern Quellen eine Auskunft über die Vorstufe der legitimen Religion Israels geschöpft werden kann.

2. Was kann aus den direkten Angaben der Quellen über die Religion der Verwandten ermittelt werden, von denen der erste Patriarch sich trennte?

a) Nun über diese Verwandten im „Aram der beiden Ströme“ (also Mesopotamien),<sup>1)</sup> bei denen Jakob-Israel dann wieder ein „umherirrender Aramäer“ war (Dt. 26<sub>5</sub>),<sup>2)</sup> wird gesagt, daß sie einem andern Kultusobjekt, als dem dienten, von dem Jakob in den Worten „der Gott meines Vaters“ (Gn. 31<sub>3 a 5 b</sub>; vgl. 13 etc.) spricht. Denn das Kultusobjekt jener mesopotamischen Verwandten ist von dem soeben erwähnten Gotte „des Vaters von Jakob“ unterschieden in V. 29, wo Laban zu Jakob und dessen Angehörigen sagt: „Der Gott eures Vaters“, und dieselbe Trennung der Gottheit Jakobs von der Labans ist auch wieder in V. 42 ausgesprochen. Danach sind in V. 53<sub>a</sub> die Worte Labans so gemeint: „Der Gott Abrahams und der Gott Nahors“, so daß da also von zwei Gottheiten geredet werden soll, und die Fortsetzung soll bedeuten: „Der Gott je ihres (Jakobs und Labans) Stammvaters.“

Zu „je ihres“ vgl. in meiner Syntax § 348 u—y über die distribuierende Funktion des Singulars! Ferner „je ihres“ bezieht sich in der vom Erzähler mit Personenwechsel eingeschal-

<sup>1)</sup> Gen. 24<sub>10</sub> etc.; mein WB. 28 a u. 267 f. mit Kritik von P. Haupt u. a.

<sup>2)</sup> Neuere Meinungen darüber kritisiert mein Kommentar zum Dt. (1917), 178 f.



teten Apposition auf das direkt vorhergehende „uns“, also auf die beiden dort miteinander einen Vertrag schließenden Personen Jakob und Laban, nicht aber auf Abraham und Nahor, so daß Terach gemeint wäre, wie z. B. Driver, *The Book of Genesis* 1910 z. St. sagt. Wahrscheinlich weil dies bisher noch nicht durchschaut wurde, ist die Apposition „der Gott etc.“ von der LXX übergangen worden. Weder also ist mit Strack im KK. zu übersetzen „der Gott ihrer Väter“,<sup>1)</sup> noch ist mit Gunkel im HK. z. St. und mit Kautzsch, AT. 1909f. z. St. zu sagen, daß „aus den beiden Göttern der Zusatz *'elohê 'abihêm* einen Gott mache“.

b) Ob den mesopotamischen Verwandten Abrahams in den Genesisstellen aber Polytheismus zugeschrieben ist, kann fraglich erscheinen. In der Tat wurde das *אֱלֹהֵי* 31<sup>30</sup> etc. von der LXX und anderen pluralisch mit *τοὺς θεοὺς μου* oder „meine Götter“,<sup>2)</sup> aber von Gunkel im HK. 1909f., von Kautzsch, AT. 1909f. sowie von Procksch<sup>3)</sup> mit „meinen Gott“ übersetzt, und noch Skinner schwankt im ICC. 1910 z. St. zwischen „god“ und „gods“. Aber die fortgesetzte Ersetzung von *elohîm* und *teraphîm* durch das pluralische Pronomen (V. 32 b 34 aa) spricht dafür, daß diese Ausdrücke pluralisch gemeint sind. Sie sind also von der LXX und anderen (Vulg.: *deos meos*) richtig aufgefaßt worden, und ebendafür spricht das *kôl* „alle“ in 35<sup>4</sup> E, wonach Jakob „alle fremden Götter“ vergraben hat, die von Gliedern seiner Familie aus Mesopotamien mitgebracht worden waren, und die Mehrzahl der Bildnisse spricht in natürlicher Auffassung für eine Mehrzahl von Göttern. Um so mehr ist auch in Jos. 24<sup>2</sup> E gemeint: „Und dienten andern Göttern.“<sup>4)</sup>

c) Eine bestimmte Art von Göttern oder der Name eines Gottes der mesopotamischen Verwandten Israels ist aber nicht — sicher — erwähnt.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> So auch wieder L. Murillo, *El Genesis* (1914), 714: „el Dios de sus padres“.

<sup>2)</sup> Z. B. Driver 1910: *my gods*; Murillo: *mis dioses*.

<sup>3)</sup> Procksch, *Die Genesis erklärt* (1913), 344: „meine Gottheit.“

<sup>4)</sup> Auf den zu Boghaz-köi 1906 gefundenen Tafeln werden auch SA GAS-Götter genannt, wofür auch *ilâni ha-bi-ri* geschrieben ist. Darin findet Greßmann, *Die Ausgrabungen in Palästina* und das AT., 5 den ersten urkundlichen Beweis dafür, daß die Hebräer, die Vorfahren Israels, Polytheisten waren. Aber die Identität jener Leute mit den Vorfahren und mesopotamischen Verwandten Abrahams ist doch fraglich.

<sup>5)</sup> Daß nicht etwa Phallus-Kult und Kult der Muttergöttin Erde auf Israel vererbt worden sind, ist schon oben S. 49f. dargelegt.

Auf den Mondgott *Sin* als Kultobjekt von Tharah haben Neuere ja insofern geschlossen, als sie Wert darauf gelegt haben, daß Tharah aus Ur, einem Hauptkultort des Mondgottes, nach Charran, einer andern Hauptkultstätte desselben, gezogen sei.<sup>1)</sup> Aber im althebräischen Berichte liegt kein Anhalt zu dieser Annahme. Nach ihm kann Tharah auch aus ökonomischen Gründen eine neue günstige Wohnstätte gesucht haben, ja nach ihm lag das von Tharah erstrebte Ziel seiner Wanderung von vornherein in Kanaan (Gn. 11 31), so daß er — nach dem Vorbilde der ebenfalls vom Süden her nach dem Nordwesten wandernden Phönizier (Herodot 1 1 7 89) — das Mitteländische Meer erstrebt haben kann. — Ein anderer neuerer Genesiserklärer bemerkt zu Sara: „*Scharratu* ist der Name der Göttin von Harran, des Weibes des Mondgottes Sin, des Gottes dieser Stadt,“ und er meint, daß „damit vielleicht die ursprüngliche Bedeutung des Namens Sara gegeben sei.“<sup>2)</sup> Aber der Name *Sar(r)aj* „Fürstliche“, wie sie ursprünglich hieß (Gn. 11 29 J), konnte von Tharah, der doch als ein begüterter Nomadenführer anzusehen ist, einer Tochter gegeben werden, ohne daß an eine Göttin gedacht wurde. Bekam denn *Sar(r)aj* ihren Namen auch wirklich erst in Charran? Nach den Quellen wurde sie schon in Ur geboren und benannt (Gn. 11 29 J, verglichen mit V. 31).

Übrigens besitzt *Sar(r)aj* die ältere, im Arabischen etc. noch lebendige Femininendung *aj* (auch nach Frz. Prätorius: mein WB. 471 <sup>b</sup>), die später durch die gewöhnliche Femininendung *ā* ersetzt wurde (Gn. 17 15 P). Freilich G. Jahn (Die Bücher Esra etc. 1909, 276) sagt: „שָׂרָא, *Šara*, ursprünglich eine Lichtgottheit; vgl. arab. شَرِي [er meint *scharan*], Glanz, was sich auch im Dusares der Nabatäer findet.“ Also er setzt eine feminine Form gleich dem arab. Maskulinum *scharajun* = *scharan*, was übrigens „papula“ d. h. „Blatter, Bläschen“ bedeutet, und so verwandelt er die *Sar(r)aj* „Fürstliche“ in eine „Lichtgottheit“.<sup>3)</sup>

Über *gad* Gn. 30 11 und *’āschēr* V. 13 s. u. S. 69!

<sup>1)</sup> A. Jeremias, Das AT. etc. (1906), 341 u. a.

<sup>2)</sup> Gunkel im Handkommentar zur Genesis (1909 f.), 163; ebenso G. A. Barton, The religion of Israel (1918), 36.

<sup>3)</sup> Der oben erwähnte nabatäische Gottesname Dusares ist schon früher mehrmals = *Dhu-scharaj* (d. h. der [Herr] von *scharaj*) gesetzt worden, und dies ist wieder bei Ed. Meyer, Die Israeliten usw. 1906, 269 f. geschehen, weil in einer Inschrift zu Boşra im Haurangebirge der Name *Scharajat* als Bezeichnung einer Genossin von Dusares gefunden worden ist. Wenn damit aber wirklich Abraham gemeint sein soll, muß darin die echte

Auch F. Hommel behauptet,<sup>1)</sup> daß bei den Hebräern die ältesten Personennamen auf dereinstigen Mondkult hinwiesen. Einen Beweis aus den Namen zu führen, versucht er aber nicht. Auch er beruft sich dann noch darauf, daß Abraham aus Ur in Chaldäa stamme und von dort nach einem andern Mondheiligum, nach Charran, gezogen sei. Aber gerade der Religion wegen verließ ja Abraham dann seine Verwandten (Gn. 12<sub>1</sub> J, Jos. 24<sub>2</sub> E). Also kann doch wenigstens er nicht als Mondanbeter bezeichnet werden. Hommel will aber den früheren Mondkult der Israeliten dann weiter aus der Anbetung des goldenen Jungstieres (Ex. 32<sub>4</sub>) beweisen, indem er die Stierhörner mit der Mondsichel zusammenbringt. Aber siehe darüber schon oben S. 51. Endlich behauptet Hommel, der Sakkûth, dessen Kult in Am. 5<sub>26</sub> erwähnt sei, bezeichne den Saturn und dieser den abnehmenden Mond, und aus dem ursprünglichen Sakkûthfest habe Mose „durch leichte Umbildung“ das Sukkôthfest oder Fest der Laubhütten gemacht. Aber erstens ist die Aussage jener Amosstelle futurisch gemeint (s. o. S. 40), und zweitens wäre die Umänderung des Gottesnamens Sakkûth in *sukkôth*, den Plural von *sukkā* „Hütte“, keine „leichte Umbildung“ gewesen.<sup>2)</sup> Also auch aus diesen Behauptungen ergibt sich nichts für die Erkenntnis der Götter, die von den mesopotamischen Verwandten Israels verehrt worden wären und sich auf dessen „Volksreligion“ vererbt hätten. Dagegen wo wirklich von Götzendienst eines Teiles der durch die Wüste wandernden Israeliten die Rede ist (Lev. 17<sub>7</sub>), da handelt es sich nicht um Gestirngottheiten.

d) Aber in den Quellen steht wieder sicher, daß die mesopotamischen Verwandten der Patriarchen Götterbilder hatten und sie wohl auch kurzweg als ihre Götter bezeichneten (Gn. 31<sub>30</sub>).<sup>3)</sup> Jene Angabe von Gn. 31<sub>30</sub> bezieht sich auf *Teraphîm* (V. 19. 34 f.; LXX einfach: τὰ εἰδωλα „die [Götter-]Bilder“).<sup>4)</sup> Deren Bezeichnung kommt am wahrscheinlichsten vom arabischen *tārîpha* „Überfluß an Lebensgütern haben“ her (vgl. die Kritik

Deutung des hebräischen *Sar(r)aj* enthalten sein? Kann nicht bei den späteren polytheistischen Nabatäern eine Alteration, eine Vergöttlichung, vorliegen? Welche Beurteilung des späteren Materials entspricht mehr den gesunden Grundsätzen historischer Kritik?

<sup>1)</sup> Hommel, Grundriß der Geschichte etc. I (1904), 90.

<sup>2)</sup> Gegen Hommel erklärt sich auch Joh. Nickel (Breslau), Genesis und Keilschriftforschung (1903), 247.

<sup>3)</sup> Als Verfertiger von Götterbildern wird Tharah auch in der Bereschith rabba hingestellt, wie schon Andreas Georg Waehner, Antiquitates Ebraeorum II, 161 bemerkte.

<sup>4)</sup> Ursprünglich ein Plural auch nach Jahn, Elephantine-Urkunden (1913), 105.



anderer Deutungen in meinem WB. 558<sup>a</sup>).<sup>1)</sup> Positiven Grund hat es daher nur, wenn man die *Teraphim* mit den Hausgöttern oder Penaten vergleicht.

e) Außerdem ist in bezug auf die Religionsstufe dieser mesopotamischen Verwandten Israels noch gesagt, daß sie auf Omina achteten (Gn. 30<sup>27</sup>). Also an diesem Zweige der Wahrsagerei beteiligten sie sich, wie ebendasselbe über Bileam berichtet wird (*nechaschim* „Anzeichen“ Nm. 24<sup>1</sup>), der aus der entferntesten Nachbarschaft von Charran, nämlich aus Pethor (assyrl. *Pitru*) am Westufer des Euphrat, stammte (Nm. 22<sup>5</sup> Dt. 23<sup>5</sup>).<sup>2)</sup>

Wieder nur vermutet kann werden, daß neben dem sogenannten Liebeszauber (s. o. S. 47) auch die eigentliche Zauberei bei den mesopotamischen Verwandten der Patriarchen beliebt war, weil sie auch in Babylonien viel geübt wurde (A. Ungnad, Die Religion der Bab. und Assyrier 1921, 243—98).

3. Gibt es indirekte Spuren, um über die Religionsstufe Aufschluß zu erhalten, von der sich die Religion Abrahams getrennt hat? Man meint folgende Erkenntnismittel

<sup>1)</sup> *Teraphim* wird von Greßmann im Auswahl-AT. zu 1 S. 19<sup>ff.</sup> und in „Mose usw.“ (1913), 249. 452 als „Maske“ gedeutet (akzeptiert von Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus 1912, 204 und Jirku, Mantik in Israel 1913, 16 ff.). Seine Gründe sind, daß Rahel „den“ *Teraphim* habe beim Sitzen bedecken, und Michal durch ihn David habe ersetzen können, also daß *Teraphim*, wenn es ein Gottesbild gewesen wäre, bald ein kleines und bald ein großes hätte sein müssen. Und warum nicht? Aber gegen die neue Deutung spricht, daß Michal die „Maske“ noch mit einem Fliegennetz zugedeckt haben mußte. Außerdem sind die *Teraphim* in Gn. 31<sup>30</sup> doch als Götter bezeichnet, und bei der neuen Deutung fehlt die Etymologie. Sellin freilich sagt, die Bedeutung „Maske“ „rechtfertige sich etymologisch, vgl. arab. *tarafa*“, und er übersetzt daher mit „nickendes Angesicht“, aber in Freytags Lex. arab. steht nur das von mir oben zitierte „*tāripha*, bonis commodisque vitae affluxit“. Sellin beruft sich auf Aquilas *μορφώματα* (also „Gestaltungen, Bilder“), aber dies beweist nichts für die neue Deutung. Weist man weiter hin auf das von LXX zu 1 S. 19<sup>13.16</sup> ausnahmsweise (sonst gibt sie meist *εἰδωλα* oder *γλυπτά* oder *θεραφιν*) für *Teraphim* gesetzte *κενοτάφια*, so ist „leere Gräber“ nur ein unsicherer Beleg dafür, daß mit *Teraphim* Ahnenbilder gemeint gewesen seien, und von da bis zu „Maske“ ist auch wieder ein weiter Weg. — Darüber schweigt Kittel.

<sup>2)</sup> Daher wird in Nm. 23<sup>3</sup> *shephēl* „nach einer kahlen Höhe“ (auch beim Samar.) mit Unrecht geändert z. B. bei Kautzsch, AT. Die LXX hat den etwas dunklen Ausdruck mit ihrem „um zu befragen den Mund (*pī*) Jahwes“ aufhellen wollen.

geltend machen zu können: „a) die Stammverfassung, b) die Sitte und der Glaube der vorerilischen Zeit in den in ihnen eingebetteten Überlebens aus älteren Perioden. Sie lehren, daß sich der Jahwekult über älteren Stamm- und Familienkulten etabliert hat“ (Stade I, § 15, 2).<sup>1)</sup> Untersuchen wir die Beweiskraft dieser beiden Erkenntnismittel der Reihe nach!

a) Mit dem Hinweis auf die „Stammverfassung“ meint man dies. Israel sei auch in Kanaan und nach dem Übergang zum Ackerbau in der sozialen und politischen Gliederung der Wüstenstämme geblieben. Seine größeren und kleineren Teile (die Stämme usw.) seien „sämtlich von Haus aus kultische Einheiten. Sie würden freilich jetzt als Blutsgemeinschaften gefaßt, aber das sei nur ein anderer Ausdruck für Kultgemeinschaft, da ja diese erst die Blutsgemeinschaft zur Folge zu haben pflege“. Aber dieser Anfang der Beweisführung ist eine mehr als gewagte Operation.

Denn die vom ganzen hebräischen Altertum bezeugte Auffassung der Familien, Geschlechter und Stämme als natürlicher blutsverwandtschaftlicher Zusammenhänge und Kreise mit einer kultischen oder religiösen Deutung zu vertauschen, kann man nicht deshalb wagen, weil aus der Kultgemeinschaft eine Blutsgemeinschaft zu folgen „pflege“. Wie? Wenn nun eine von den Ausnahmen, die in diesem Ausdruck zugegeben werden, beim Volke Israel die geschichtliche Wirklichkeit war? Es wäre doch nicht gerade so sehr verwunderlich, wenn bei diesem Volke, das nun doch einmal eine besondere Stellung in der religiösen Entwicklung der Menschheit eingenommen hat, auch in bezug auf die Betrachtung der Familien, Geschlechter und Stämme als „Kultgemeinschaften“ eine Besonderheit vorläge. Sehen wir also zu, ob das, was hauptsächlich Fustel de Coulanges (in „La cité antique“) über die Stellung der griechischen und römischen „Geschlechter“ als Kultgemeinschaften dargelegt hat, mit Stade in seiner Geschichte des Volkes Israel I, 390 ff. auf das Volk Israel zu übertragen ist!

b) Eine Zusammenfassung seiner diesbezüglichen Annahmen gibt Stade in § 15, 2 von Bd. I seiner Alttestamentlichen Theologie mit diesen Worten: „Daß die Familie Kultgemeinschaft

<sup>1)</sup> Ebenso sagt noch Kittel, Gesch. I (1921), 470: „Jeder Stamm hatte einen Monat den Gott (z. B. von Sichem) zu besorgen.“

gewesen ist, verraten die Reste des Totenkultus (§ 92), das Erbrecht der Agnaten, des Erstgeborenen und des Sklaven, die Leviratsehe, die Betrachtung der Kinderlosigkeit als eines Fluches. Stamm und Geschlecht verraten sich dadurch als ursprüngliche Kultgenossenschaft, daß als Stammväter depotenzierte Kultobjekte erscheinen (§ 22). Ein Gottesname ist Gad. Auch die als Stammmamen vorkommenden Tiernamen sind hierher zu ziehen, da sie zugleich Stammname und Name des Stammvaters sind etc. Auch die mit 'ēl gebildeten, gleichzeitig den Stamm und seinen Heros eponymos bezeichnenden Namen zeugen dafür, daß der Stamm ursprünglich Kultgenossenschaft war. Endlich beweisen die mit 'āb (Vater), 'āch (Bruder), 3ām (Oheim) und dōd (Vetter) zusammengesetzten Individualnamen, die ein Bekenntnis zu dem Gott als Blutsverwandten seines Verehrers enthalten, daß Kultgenossenschaft und Blutsgemeinschaft einst dasselbe, und daß die Stämme einst Kultgenossenschaften waren.“

Ob nun durch diese Sätze die Theorie gesichert werden kann, daß Familie, Geschlecht und Stamm bei den Israeliten von vornherein nicht das, was in der Natur der Sache liegt und zehnfach (durch die Geschlechtsregister usw.) bezeugt ist, sondern Kultgenossenschaften gewesen seien? Die Forschung kann sich nicht von der Pflicht entbinden, jene Sätze alle der Reihe nach auf ihre Haltbarkeit und Tragweite zu prüfen.

α) Gleich beim ersten Punkte, wonach „Reste des Totenkultus“ die Familie als eine ursprüngliche Kultgemeinschaft erweisen sollen, muß ich allerdings, wie Stade selbst, es machen und auf unten Nr. 4, b (S. 78 ff.) verweisen, wo eine zusammenhängende Untersuchung über Ahnenkult als ursprüngliche Religion Israels angestellt werden soll.

Ferner was kann der Umstand, daß „nur der Sohn, nicht die Tochter“ im alten Israel Erbe ist (Gesch. Isr. I, 391), beweisen? Es hatte ja auch unter den Söhnen wieder der Erstgeborene einen doppelten Anteil am Erbgut (Dt. 21 17), außer der damit natürlich verbundenen gesellschaftlichen Hegemonie. Wie leicht ist es also begreiflich, daß die Töchter in Israel betreffs des Erbgutes noch ebenso zurückgesetzt wurden, wie bei uns vielfach unter der ländlichen Bevölkerung! Außerdem wurden ausdrücklich „Erbtöchter“ gesetzlich zugelassen, wenn beim Fehlen eines Sohnes Gefahr bestanden hätte, daß das Familiengut dem betreffenden Stamme verloren ginge (Nm.



27<sup>1</sup>ff. 36<sup>1</sup>ff. Jos. 17<sup>3-6</sup>), und überall ist nur der ebenerwähnte materielle Gesichtspunkt geltend gemacht, daß der Besitz eines Stammes im Lande nicht geschmälert werden dürfe. Nur aus diesem Gesichtspunkte ist auch die Bestimmung getroffen, daß eine solche Erbtöchter nur innerhalb ihres Stammes heiraten darf (Nm. 36<sup>6-8</sup>).

Aus dem Fall, daß in Ermangelung von Leibeserben auch ein — besonders treuer und verdienter — Knecht (Hausverwalter) der Erbe sein soll (Gn. 15<sup>2f.</sup>), läßt sich auch nichts für die Betrachtung der Familie als einer Kultgemeinschaft erschließen. Nur wer dies schon voraussetzt, kann sagen, daß „der Sklave den Hausherrn als der letzte Träger des Familienkultes beerbte“ (Stade, Geschichte I, 391). Wir hören ja auch nicht, daß Absalom, weil er keinen Sohn hatte (2 S. 18<sup>13</sup>), eine andere Person als den ferneren Pfleger des „Familienkultes“ bestimmte. Dem hätte zu diesem Zwecke gewiß auch ein treuer Diener zu Gebote gestanden, wenn, ja wenn die von Stade vorausgesetzte Sitte bestanden hätte.

Gegen die Meinung, daß die Errichtung von Absaloms Säule ein Beweis für Ahnenkultus sei (Schwally, Leben nach dem Tode etc. 28: „um meinen Namen anzurufen“), hat schon Grüneisen (Der Ahnenkult etc. 175 f.) mit Recht gesagt: „Wie sollte es wohl eine Maßsêbe anfangen, Absalom „im Kultus anzurufen“?“ Dieser im hebräischen Texte vorliegende Tatbestand kann nicht durch das geändert werden, woran Wilh. Spiegelberg im Archiv für Religionswissenschaft 1915, 594 erinnert: „Ein kinderloser Ägypter klagt, daß sein „Name nicht genannt wird“, und bittet deshalb die Vorübergehenden, an der von ihm errichteten Stele ihm die Totengebete zu sagen,“ worin Kittel, Gesch. I (1921), 666 eine Parallele zur Maßsêbe Absaloms sieht. Denn nicht bloß keine Spur von einer solchen Bitte enthält der hebr. Text, sondern er läßt sie auch nicht einmal zu. Daß 2 S. 18<sup>13</sup> auf Ahnenkultus bezogen werden „muß“ (Budde z. St.), ist willkürlich. Das Richtige vertreten auch Nowack z. St. und Kautzsch, Bibl. Theol. 13: „Die Worte bedeuten nicht: „Ich habe keinen Sohn, der meinen Namen (in kultischer Verehrung) anrufen könnte“, sondern einfach „um meinen Namen in Erinnerung zu erhalten.“

Die Pflicht der Leviratsehe bestand bekanntlich darin, daß der Bruder eines ohne Sohn verstorbenen Ehemannes dessen Witwe zu heiraten und den ersten Sohn (nicht „die Kinder“, wie bei Marti 57 steht) auf den Namen des verstorbenen

Mannes in die Geschlechtsregister eintragen zu lassen hatte (Dt. 25 5 f.). Diese Sitte läßt sich vollständig aus dem Motiv verstehen, das in den Quellen angegeben ist, nämlich „daß der Name jenes ohne Sohn verstorbenen Mannes nicht vertilgt werde aus Israel“. Man braucht also nicht ein anderes Motiv vorauszusetzen und hat kein Recht dazu, dies zu tun. Wenn sich anderwärts die Sitte der Leviratsehe gerade bei solchen Völkern findet, bei denen sich Ahnenkult konstatieren läßt (Stade, Geschichte I, 394), so muß noch lange nicht ebendasselbe Motiv die Leviratsehe auch bei den Israeliten hervorgerufen haben, die dieses Motiv nicht kennen, sondern ein anderes ganz natürliches angeben, und bei denen Ahnenkult sich nicht konstatieren läßt (s. u. S. 78 ff.).

Bei den Babyloniern liegt der Grund der Leviratsehe ja auch auf sozialem Gebiet, nämlich „in dem Streben, die Familie und den Familienbesitz zusammenzuhalten“ (Br. Meissner in ZDMG 1922, 92). — Übrigens ist in Lev. (18<sup>16</sup>) 20<sup>21</sup> die Levirats-ehe nicht verboten, wie Kautzsch, Bibl. Theol. 13 meint.<sup>1)</sup> War doch die Leviratsehe auch später eine anerkannte Einrichtung (Ru. 1<sup>11-13</sup> 4<sup>5</sup> Mt. 22<sup>23</sup> ff.)! Also in jene Stellen ist nicht „Protest gegen Ahnenkult“ hineinzulegen.<sup>2)</sup>

Die Familie als Kultgemeinschaft meint man auch aus der Passahfeier (Ex. 12 3 ff.) erschließen zu sollen. Aber diese Feier bezog sich auf die Erstgeburt jeder Familie, und außerdem vereinigten sich auch mehrere Häuser zu einem Passahopfer (V. 4).<sup>3)</sup> Ferner weist man (Marti 35. 57) auf Ex. 21 6 hin, indem man dort den Ausdruck *elohim* vom Hausgott versteht. Daß aber diese Auffassung wegen ihrer zu großen Schwierigkeiten nicht gebilligt werden kann, wird unten in Kap. VI, 7, a,  $\beta$  dargelegt werden (vgl. Ex. 21 6 im Register).

$\beta$ ) Aber findet sich denn in den Quellen nicht wenigstens ein Fall, wonach das Geschlecht (die *mischpāchā*, die gens) sich als Kultgenossenschaft zeigt? Ja, dies ist in

<sup>1)</sup> Bertholet sagt richtig zu Dt. 25 5-10: „Lv. 18<sup>16</sup> 20<sup>21</sup> haben mit dem Levirat überhaupt nichts zu tun, da die betreffenden Verbote auf der Voraussetzung beruhen, daß der betreffende Bruder noch am Leben ist.“

<sup>2)</sup> Die Leviratsehe hat also nichts „mit dem Totenkultus des Toten zu tun“, wie wieder Procksch im Theol. Literaturbericht 1915, 307 a annimmt.

<sup>3)</sup> Von Kautzsch, Bibl. Theol. 32 ist das in den Worten „Das Verzehren des Passahlammes ist zweifellos ein von der Familie als Sakralgemeinde abgehaltenes Opfermahl“ nicht beachtet worden.

1 S. 20<sup>6. 29</sup>. Danach vereinigte die Feier „des jährlichen Schlachtopfers“ das Geschlecht Davids zu Bethlechem. Das ist die im Texte ausgesprochene Tatsache. Aber dieses „jährliche Schlachtopfer“ einer Familie wird noch zweimal erwähnt (1 S. 1<sup>21</sup> 2<sup>19</sup>), und danach wurde es zu Silo beim Heiligtum Jahwes gefeiert, also danach und nach den ausdrücklichen Angaben des Textes diesem Gotte und keinem besonderen Gotte eines Geschlechtes dargebracht. Auch bei Davids Geschlecht ist aber nach allem, was wir wissen (1 S. 16<sup>4</sup> ff. etc.), kein anderer Empfänger des jährlichen Schlachtopfers (20<sup>6. 29</sup>) vorauszusetzen.<sup>1)</sup> Dieses Opfer ist also kein selbständiger Beweis für Ahnenkult. Dieses Opfer beweist also auch nicht, daß die Familie oder das Geschlecht in Israel „ursprünglich“ Kultgemeinschaft war. Dieses Opfer vereinigte nur die „Brüder“ zu einer in der älteren Zeit stets mit einem Opfer verbundenen Schlachtung (1 S. 14<sup>34</sup> f.).<sup>2)</sup> und solche Opferfeiern für Israels Gott Jahwe gab es in der älteren Zeit hie und da, wie 1 S. 9<sup>12</sup> ff. beweist.

γ) „Depotenzierte Kultobjekte sollen ferner als Stammväter erscheinen.“ Dies will Stade in § 22 nachgewiesen haben. Dort wird aber nur behauptet, daß „Abraham zu Elon Mamre, Sara zur Makhpela-Höhle, Jakob zum Stein Bethel gehört.“ Kurz, die Erzväter sollen mit gewissen Kultstätten verknüpft gewesen sein, und zwar Abraham mit Hebron, Isaak mit Beerseba, Jakob mit Bethel (Stade § 20, 64: „Jakob ist zweifellos der Heros von Bethel“). Daraus wird dann abgeleitet, daß die drei Patriarchen ursprünglich das gewesen seien, was man als den *Genius loci* oder Lokalgott zu bezeichnen pflegt.

Aber diese jetzt weithin herrschende Theorie besitzt ihre Schwächen, auch wenn sie nur für sich selbst betrachtet wird. Oder ist auch nur die unterste Grundlage dieses ganzen Neubaus gesichert? Sind die Patriarchen nach den Quellen wirklich als das, was man etwa bei den Römern den *Genius loci*,

<sup>1)</sup> Paton bei Hastings, *Encyclopaedia of Rel. etc.* III (1910), 184 meint, in 1 S. 20<sup>6. 29</sup> sei an Kult des — babylonischen — Gottes Lahmu gedacht. Aber das heißt doch, den israelitischen Quellen zu fremdartige Dinge aufbürden. Selbst wenn dieser Gott im Namen Bethlechem enthalten sein könnte, dürfte sein Kult nicht der Familie Davids zugeschrieben werden.

<sup>2)</sup> Über Lv. 17<sup>3</sup> f. vgl. meinen Kom. zum Dt. (1917), 121 f.



Schutzgeist oder Lokalgott nennt,<sup>1)</sup> betrachtet worden? Davon gibt es in den Quellen hundert Gegenbeweise — denn die Patriarchen halten sich ja nach ihrer allseitigen Charakteristik innerhalb der menschlichen Sphäre —, aber keinen Beweis. Auch nicht einmal eine Spur von Ahnenkultus zeigt sich in den Berichten in bezug auf die Patriarchen.

Anstatt einen Beweis für seine Behauptung, daß die Stammväter Israels „depotenzierte Kultobjekte“ gewesen seien, zu erbringen, spricht Stade in § 22, 5 die Anklage aus, man „mißverstehe die Vatersage, wenn man aus ihr herauslese, daß die Jahwereligion, bevor sie Volksreligion wurde, die Religion einzelner von Gott erwählter Personen gewesen sei“. Aber diese Anklage ist ganz unbegründet. Aus den Erzählungen der ältesten Quellen braucht nichts „herausgelesen“ zu werden, um es geschichtlich bezeugt zu finden, daß das Gotteswesen, das in Moses Zeit sich als „Jahwe“ enthüllte, bereits von Abraham usw. verehrt wurde, und um die Aufstellung über Abraham als einen „depotenzierten Gott“ als eine willkürliche Annahme zu erkennen. Man möge nur selbst die Quellen so verstehen, wie diese nach ihrem Wortlaute verstanden zu werden beanspruchen, oder man möge von vornherein offen sagen, daß man die Religionsgeschichte Israels trotz der Quellen nach von anderswoher geholten Analogien modellieren und so die eigenartigen Gebilde der konkreten Geschichte nivellieren wolle.

Aber „Gad ist ein Gottesname“ behauptet Stade I, § 15, 2. Indes die israelitischen Quellen „wissen“ auch sogar in Gn. 30 11 „nichts davon“.<sup>2)</sup>

בְּגַד Gn. 30 11 (Pausalforn statt בָּגַד) meint „mit Glück“, und an andern Stellen ist der Stammname Gad sogar als „Bestürmer“ (also *Gād*) gedeutet worden, wie durch בָּגַד (nicht: בְּגַד) „Gaditer“ und Gn. 49 19 etc. bewiesen wird. — Daß „der Bedeutungsübergang eines Götternamens in ein Appellativum in der Religionsgeschichte häufig“ sei, will Gunkel im HK. 1909 f. z. St. durch Hinweis auf *Αἰὼς*, בְּהֵרִים, אֲבִירִים beweisen. Aber in allen drei Fällen ist dieser Übergang fraglich, denn auch *tehôm* ist keineswegs sicher aus der babylonischen *Ti'āmatu* abgeblaßt, sondern letztere Form kann die entsprechend der mythologisierenden Weltanschauung der Babylonier personi-

<sup>1)</sup> Vergil, Aeneis 5 95 „Incertus, genium loci, famulumne parentis  
Esse putet“.

<sup>2)</sup> Kautzsch, AT. 1909 f. z. St.; Holzinger in ZATW 1911, 50: „Daß בְּגַד für den Erzähler noch den Sinn „mit Gads Hilfe“ gehabt habe, das glaube, wer kann.“ „Die Deutung „mit Gads Hilfe“ ist aufzugeben“ (Eichrodt, Die Quellen der Genesis [1916], 81).

fizierte Gestalt von *tehôm* „brausende Urflut“ darstellen. So kann demnach nicht erwiesen werden, daß der in Gn. 30<sup>11</sup> gebrauchte Ausdruck גַּד (*gad*) ursprünglich nicht „Schicksalsanteil (mein WB. 54<sup>b</sup>), Glück“ bedeutet hat, sondern ein „Gottesname“ war.<sup>1)</sup> Also der Text kann von Lea haben berichten wollen, daß sie gesagt habe: „Mit Glück!“ (nämlich ist es geschehen). — Auf jeden Fall aber würde „Gad“ als Gottesname im Munde einer Tochter Labans nichts für die ältere Stufe der israelitischen Religion erweisen. In Jes. 65<sup>11</sup> ist der Gottesname Gad nicht verwischt. Darf dies also in Gn. 30<sup>11</sup> etc. angenommen werden?<sup>2)</sup>

Auch statt אֲשֶׁר *'āschēr* (Gn. 30<sup>13</sup>), was „beglückt“ heißen kann, wird man nur dann „den assyrischen Gott Asur oder Asar (= Osiris)“ mit G. Jahn (Die Bücher Esra etc. 1909, 205) lesen, wenn man voraussetzt, daß die israelitischen Stammväter ursprünglich Götter gewesen seien. Auch die Verbindung mit dem in den Amarnabriefen genannten Ebed-Aschéra, dessen Volk „Amurru“ (Amoriter) genannt wird, und dann weiter mit der Göttin Aschéra<sup>3)</sup> ist höchst gewaltsam.

Ferner schreibt J. Boehmer (im Archiv für Religionswissenschaft 1909, 318) der Patriarchenzeit einen „Glücksgott“ *Jamîn* zu. Doch existiert ein solcher Gott sonst nicht, und *jamîn* in Bin-jamîn ist Gn. 35<sup>18</sup> durch den Gegensatz *ben-'ônî* (Sohn meines Unglücks) als „Sohn des Glücks“ gedeutet (so richtig auch Ges.-Buhl 1915 und 1920 s. v.). Schon „Sohn der Südseite“ (Kautzsch, AT. z. St.) ist unwahrscheinlich, da der Gegensatz „Sohn der Nordseite“ fehlt.

Ob Tiernamen als Stammnamen im alten Israel auftreten, wird unten S. 74f. untersucht werden.

Weiter wird behauptet, daß „mit *'ēl* gebildete Namen“ in Israel „gleichzeitig den Stamm und seinen Heros eponymos bezeichnet haben“, und dabei ist Heros eponymos = Stammgott, weil die zitierten Worte ja einen Beweis für die Auffassung des Stammes als Kultgenossenschaft enthalten sollen. Aber Stade § 15, 2 hat nicht gesagt, an welche Namen er dabei gedacht hat, und in Wirklichkeit findet sich ja kein solcher mit *'ēl* zusammengesetzter Name unter den Namen der Stämme Israels. Vielleicht hat Stade an einen Zusammenhang von Jakob mit dem auf einer ägyptischen Inschrift (aus der

<sup>1)</sup> So wieder Barton, Rel. of Israel (New York 1918), 53.

<sup>2)</sup> Richtig sagt zuletzt auch Kittel I (1921), 443: „Wir wissen nicht einmal, ob jener Gott Gad mit dem Israelstamm und Jakobssohn überhaupt etwas zu tun hat.“

<sup>3)</sup> Barton, The Religion of Israel (1918), 34.

Zeit von Thutmosis III; ca. 1501—1447) vorkommenden Stadt- oder Landschaftsnamen *J3qb'r* gedacht oder könnte Jakob mit *Jahqub-ēl* zusammenstellen wollen, das in den babylonischen Keilinschriften der Hammurapizeit vorkommt (Ranke und Greßmann im ZATW. 1910, 6). Dann kann *Ja3(a)qob-ēl* bedeutet haben „Gott vergilt“ (Procksch, Gn. 320). Aber wenn dieser Name auch einen „Stamm“ bezeichnet hätte, so würde in der Zusammensetzung dieses Namens mit 'ēl „Gott“ kein selbständiger Beweis für die weitere Annahme liegen, daß dieser Name auch zugleich das Kultobjekt dieses Stammes bezeichnet habe.

Denn es existieren sehr viele mit 'ēl „Gott“ zusammengesetzte Namen, deren Träger kein Kultobjekt waren: אֱלֹהֵי etc., die in meinem WB. gedeutet sind. Die oben zitierte Behauptung, daß mit 'ēl zusammengesetzte Namen gleichzeitig den Stamm und seinen Heros eponymos (= Stammgott; s. o.) bezeichnet hätten, beruht also nur auf der von außen her zu den israelitischen Nachrichten hinzugebrachten Voraussetzung, daß das alte Israel Stammgottheiten angebetet habe.

Endlich appelliert man in den oben S. 65 zitierten Sätzen an die mit 'āb „Vater“ usw. zusammengesetzten Eigennamen. Sie sollen „den Gott als den Blutsverwandten seines Verehrers“ bezeichnen wollen. Also z. B. 'Abschaj „Vater<sup>1)</sup> ist (Quell von) *Geschenk*“ soll meinen, daß Gott der „Blutsverwandte“ dessen sei, der diesen Namen (gab und) trug. Ebendieselbe Blutsverwandtschaft soll in den mit „Bruder“, „Oheim“, „Vetter“ zusammengesetzten Namen ausgesprochen sein. Aber diese Behauptung ist schon an sich so wenig natürlich, daß sie abgelehnt werden mußte, wenn auch kein anderer Gegengrund hinzukäme. Es gibt aber einen solchen, denn auch der Wechsel der Ausdrücke, in denen diese „Blutsverwandtschaft“ ausgesprochen sein soll, macht diese Annahme ganz unnatürlich. Nein, diese Ausdrücke, „Vater, Bruder, Oheim,<sup>2)</sup> Vetter“ sind im metaphorischen Sinne gemeint. Sie wollen bildlich aussprechen, daß Gott an Fürsorge, Liebe usw. einem Vater, Bruder, Oheim, Vetter gleiche. Also auch diese Namen enthalten keine Grundlage für die Behauptung, daß Kultgemeinschaft und Blutsgemeinschaft im alten Israel identisch gewesen seien. Auch diese Namen können demnach nicht

<sup>1)</sup> Womit Gott gemeint ist (untersucht in meinem WB. 2f.)

<sup>2)</sup> Von väterlicher Seite her (vgl. mein WB. 333\*).



dazu dienen, dem altisraelitischen Stamm den Charakter einer ursprünglichen Kultgemeinschaft aufzudrücken.

Alle Argumente demnach, aus denen man neuerdings ableiten wollte,<sup>1)</sup> daß Familie, Geschlecht und Stamm im alten Israel ursprünglich Kultgenossenschaften gewesen seien, in einem Kultus anstatt in Abstammung ihre Wurzel besessen hätten, haben sich als ungeeignet erwiesen, diese Ansicht zu begründen.

Aber diese Anschauung von Familie, Geschlecht und Stamm im alten Israel hätte auch mehr bloß formale Bedeutung oder, besser gesagt, würde bloß vorbereitende Wichtigkeit für die Beantwortung der Frage nach der Religionsart der alten Israeliten besitzen. Die Untersuchung muß sich also nun zur Beantwortung der Frage wenden, ob aus den soeben besprochenen Umständen oder aus irgendwelchen Spuren ein Schluß auf die Kultusobjekte und überhaupt Religionsart des alten — von der alttestamentlichen Religion etwa noch entfernten oder von ihr noch nicht ganz durchdrungenen — Israel gezogen werden kann.

4. Was man aus den erwähnten indirekten Erkenntnis-mitteln und andern Spuren neuerdings über die Vorstufen der anerkannten israelitischen Religion erschließen zu können gemeint hat, ist folgendes: „Israel habe früher auf der Stufe des Geisterglaubens (Polydämonismus) gestanden, den Kult der Toten und Heroen geübt und an Geister sehr verschiedener Art, sowohl freischweifende als auch Naturdingen (Steinen, Bäumen, Quellen, Tieren) inkorporierte (Fetischismus), geglaubt.“ So behauptet Stade I, § 15, 2, und das ist eine jetzt vielfach vertretene Ansicht.<sup>2)</sup> Das, was in den zitierten Worten über die Religions-

<sup>1)</sup> Auch Marti oder Barton 53 f. bringen keine andern Gründe als Stade.

<sup>2)</sup> Auch wieder vertreten von Marti, Stand und Aufgabe der alttestl. Wissenschaft in der Gegenwart (1912), 21: „Der Geisterglaube, der Glaube an eine Vielheit von göttlichen Mächten, war Ausgangspunkt der Geschichte der Religion in Israel“ [? Polydämonismus, oder Polytheismus], und auch Bertholet, Die Eigenart der alttestl. Rel. (1913), 5 meint, auf den weiter zurückliegenden Stufen der israelitischen Religion springe die Verwandtschaft mit den polydämonistischen Erscheinungen in die Augen. — Besonders nachdrücklich wird diese Ansicht neuestens auch vertreten von B. D. Eerdmans, De beteekenis van het Oude Testament voor onze kennis van de gedachtenwereld der Oudheid (Theol. Tijdschrift 1913, 112 ff.). Eine scharf den Tatsachen nachforschende Kritik liefert aber

art des älteren Israel behauptet wird, kann aber kurz in den Satz zusammengefaßt werden, daß Geisterglaube (Polydämonismus) in Gestalt von Tierkultus, Animismus oder Ahnenkult und Fetischismus die Vorstufe oder ältere Stufe der israelitischen Religion gebildet habe. Deshalb sind nun diese drei Kultusarten nach ihrer Existenz im alten Israel zu befragen.

a) Als auf der Stufe des Tierkultus stehend wird das alte Israel neuerdings in zweifacher Art angesehen.

Erstens beruft man sich auf die „als Stammnamen vorkommenden Tiernamen“. Damit muß man auf den Totemismus hinzielen. Dies ist ja die Religionsart, bei der eine Klasse, „eine ganze Art“<sup>1)</sup> von wirklichen Tieren oder Pflanzen als der *Totem* („Familie“, d. h. die Verwandten) eines Stammes angesehen wird.<sup>2)</sup>

Belege gibt Stade auch in der Anmerkung zu § 15, 2 nicht. Aber in seiner Geschichte des Volkes Israel hatte er (Bd. 1, 152 u. 408 f.) den Namen des Stammvaters Schim3ôn (Gn. 29<sup>33</sup>) mit dem arab. *šim3* „Bastard von Wolf und Hyäne“ zusammengebracht und auf 3Epher 1 Ch. 4<sup>17</sup> 5<sup>24</sup> „Junges von Hirsch oder ähnlich“ (mein WB. 341<sup>b</sup>) etc. hingewiesen. Aber erstens ist

G. Ch. Aalders, Sporen van Animisme in het Oude Testament? (Kampen 1914). Trotzdem wird davon z. B. bei Barton a. a. O. (1918), 11—13 keine Notiz genommen.

<sup>1)</sup> Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente (1912), 69.

<sup>2)</sup> Den Totemismus will Frazer, Totemism and Exogamy (London 1910), 91 ff. nicht mehr religiös erklären, sondern aus sozialer Verteilung der Tier- und Pflanzengruppen ableiten, aber R. Dussaud, Introduction à l'Histoire des rel. 1914, 20 weist gegen Frazer richtig darauf hin, daß der Totemist manchmal den Totem ißt, um sich besser mit ihm zu identifizieren. Die Glieder des Stammes essen sich aber nicht untereinander. Also ist der Totem für sie ein höheres Wesen. — Bertholet, Über den Ursprung des Totemismus (in „Festgabe für Jul. Kaftan“ 1920, 1—14) meint, die Wahl des Totem beruhe auf dem „Täuschungsmotiv“ (S. 7). Er will „seine Tier- und Pflanzennamen eine Art Wortmaske nennen, deren sich die Primitiven zum Schutz vor Geistern bedient“ (S. 10). Daraus erklärte sich „das Bestreben, die Macht, hinter der der Mensch sich birgt, nach Möglichkeit zu stärken“ (S. 11). Also erkläre sich, daß „das Totem nicht getötet werden dürfe“ (S. 12). Aber es erklärt sich auch bei anderer Ansicht über die Quelle des Totemismus. Als solche dürfte aber die vom ursprünglichen Natursinn der Menschen eingeflößte Scheu vor dem geheimnisvollen Treiben der betreffenden Tiere, wie z. B. der Biber in ihren Bauten, angesehen werden können.

es keineswegs das wahrscheinlichste, daß Schim3ôn eine Ableitung von šim3 sei, sondern jener Name kann mindestens ebensogut mit *šamá3* „hören“ zusammenhängen und jenen Sohn mit dem göttlichen Erhören einer Bitte verknüpfen. Zweitens waren diese Namen zuerst Bezeichnungen von Individuen, und solche konnten nach Tieren benannt werden, ohne daß die Namengeber auf der Stufe des Totemismus standen. Denn z. B. bei den Arabern werden Kinder mit den Wörtern für „Löwe“ oder „Adler“ benannt, um dem Wunsche Ausdruck zu geben, daß sie sich gegen ihre Feinde so tapfer wie diese Tiere erweisen möchten. Drittens treten auch in solchen Völkern und auf solchen Kulturstufen, bei denen nicht an Totemismus appelliert werden kann, Tiernamen noch in größerer Zahl, als bei den Hebräern, unter den Personennamen auf, wie z. B. in England 3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Dies alles ist von Vinc. Zapletal in seinem tüchtigen Buche „Der Totemismus und die Religion Israels“ (1901) ausführlich nachgewiesen und ebenso von M. J. Lagrange, *Études sur les rel. sémit.* (1905), 112—118 gründlichst beleuchtet worden, und Stade hat in § 15, 2, Anm. mit Unrecht gegen Zapletals Ausführungen eingewendet, daß „der Totemismus kein System bilde, das in allen Fällen in gleicher Ausbildung vorhanden sein müsse“. Denn es handelt sich für Zapletal und alle um die Frage, ob überhaupt im alten Israel die Religionsart konstatiert werden könne, die in der Wissenschaft „Totemismus“ genannt wird.

Dies aber kann, wie ich hinzufügen muß, auch deshalb nicht geschehen, weil eine gewöhnliche Hauptkonsequenz des totemistischen Glaubens, nämlich die Exogamie (das Hinausheiraten aus dem Stamm, das Nichtverheiraten mit Verehrern ebendesselben Totem), im alten Israel so sehr unbekannt war, daß sogar das Gegenteil, die Endogamie, ausdrücklich gefordert ist (Nm. 36 6-8; vgl. auch Gn. 24 4 J, etc.).<sup>1)</sup>

Zweitens ist den alten Israeliten Tierkultus in der Form zugeschrieben worden, daß man sagte, Tiere seien vom

<sup>1)</sup> Exogamie ist ja allerdings „z. B. bei den Arunta-Stämmen nicht“ mit Totemismus verknüpft (Reuterskiöld 69); aber dadurch würde jenes legislative Verhalten Israels nicht erklärt. — „Daß das einzige Argument für diesen angenommenen Totemismus, die Namen einiger Stämme (Rachel, Lea, Kaleb = Schaf, Antilope, Hund) nicht zwingend ist“, wird auch z. B. von Wildeboer, *Jahwedienst* etc. 27 f. geurteilt. Übrigens bezeichnen Rahel und Lea („Wildkuh“; mein WB. 193 a) gar keine „Stämme“, und „Hund“ heißt *kēleb*.



alten Israel als Verkörperungen von Dämonen angesehen worden (Stade I, § 15, 2; Marti § 8, S. 29: der „im heiligen Tier hausende Dämon“).<sup>1)</sup> Diese Art von Tierkultus will man aus der bekannten Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren ableiten.<sup>2)</sup> Aber es läßt sich nicht mehr sagen, als daß einige von den für unrein gehaltenen Tieren deshalb als solche angesehen worden sind, weil sie in einem der israelitischen Religion vorausgehenden und jedenfalls von ihr verschiedenen Kult als heilige Tiere galten. So kann es beim Schwein sich verhalten, von dem ja Lucian (De dea Syria § 54) sagt, daß manche (von den Syrern) es für einen Greuel und manche es für heilig angesehen haben. Aber auch dieses religionsgeschichtliche Motiv, das man im Unterschied vom totemistischen das dämonistische nennen kann, wird bei der Aussonderung der unreinen Tiere nicht als der einzige Quellpunkt geltend gemacht werden können. Dies gibt auch Benzinger zu, indem er sagt (aaO., S. 408), daß bei der Systematisierung der unreinen Tiere auch der Geschmack bzw. der Widerwille gegen einzelne Speisen mitwirkte.<sup>3)</sup> Auf jeden Fall bleibt es unsicher, in welchem Grade Tierkultus auf Grund der Scheu vor unreinen Tieren als eine Vorstufe der israelitischen Religion angesehen werden darf.

---

<sup>1)</sup> Totemismus und Tierkultus sind nach Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte (1912), 36 genau zu unterscheiden.

<sup>2)</sup> Diese religionsgeschichtliche Ableitung der in Gn. 72 (J!) etc. Lev. 11 i ff. || Dt. 14 3 ff. vorliegenden Anschauung von unreinen Tieren ist jetzt weithin herrschend: W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten (übersetzt von Stübe) 1899, 112 ff.; Stade und Marti aaO.; Benzinger, Hebr. Archäologie<sup>2</sup> (1907), 408 f.; Bertholet im KHK. zu Lev. 11 und viele andere, wie auch wieder H. P. Smith im Journal of Bibl. Literature 1911, 55 ff.; Albert C. Knudson, The religious Teaching of the Old Test. (New York 1919), 139; Kittel, Die Rel. Israels (1921), 4, und das meint wohl auch Dienemann in „Jüdisch-liberale Zeitung“ (1922, Okt.-Nr.) mit den Worten, daß „die Entstehung der Speisegesetze im Mystischen wurzele“.

<sup>3)</sup> v. Orelli urteilt gewiß richtig in der PRE<sup>3</sup> XVIII, 604: Der Ekel ist bei weitem älter als Totemismus und Tabuismus. — Übrigens *tabu* ist „etwa = markiert“ (Edvard Lehmann in „Die Kultur der Gegenwart“ I, III, 1, S. 17) = mit religiöser Scheu betrachtet. Weniger gut wird das Wort als ein Abstraktum definiert: „Jedes in Brauch und Sitte oder in ausdrücklich formulierten Sätzen niedergelegte Verbot, einen Gegenstand zu berühren, zu eigenem Gebrauch in Anspruch zu nehmen, oder gewisse Worte zu gebrauchen“ (Wundt, Völkerpsychologie IV, 1, 391).

Ferner mit *Nechuschtan*, was nach seiner sprachlichen Form ein „Bronzeprodukt *n. é.*“ (das bekannte „eherne Ding“) bedeutet, wurde nach dem geschichtlichen Bericht (2 K. 18 4) „die eherne Schlange, die Mose gemacht hat“ (Nm. 21 9), bezeichnet.<sup>1)</sup> Sie ist demnach als eine Reliquie betrachtet, da sie einstmals das Symbol der göttlichen Heilkraft gewesen war.<sup>2)</sup> Daher ist es begreiflich, daß ihr „die Israeliten“, worunter auch nur die große Masse des Volkes verstanden sein kann,<sup>3)</sup> Räucheropfer darbrachten, bis dieser Kult, als er in einer zum Götzendienst neigenden Zeit für die Alleinverehrung Jahwes immer gefährlicher wurde (vgl. Hos. 2 18/16!!), bei der Reform Hiskias (2 K. 18 4) beseitigt wurde.

Über die Verwerfung dieser von den Quellen gebotenen Erklärung sind sehr viel Neuere völlig einig. Über die an deren Stelle zu setzende Auffassung sind sie aber nicht ebenso einig. In bezug darauf gehen sie vielmehr in zwei Lager auseinander.

1. W. Robertson Smith aaO., S. 87 ff. und nach ihm besonders wieder H. Schneider (Kultur und Denken der Babylonier und Juden 1910, 270) bringen *Nechuschtan*, das von *nechôscheth* „Erz“ abgeleitet ist, mit *nâchâsch* „Schlange“ zusammen, indem sie diese als den *Totem* des davidischen Geschlechts hinstellen, weil, wie Smith die Gründe entwickelt hat, 1) unter Davids Vorfahren ein Nachschôn vorkomme, 2) auch Davids Schwester

<sup>1)</sup> Beachtenswert ist, daß Ed. Glaser in Arabien Bruchstücke von „ehernen Schlangen“ gefunden hat, die, wie das Loch durch den Kopf zeigt, gleichfalls zum Aufhängen bestimmt waren (Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung 1910, 64).

<sup>2)</sup> Die Wahl dieses Symbols kann natürlich mit dem weitverbreiteten (Frazer, Golden Bough, Bd. II<sup>2</sup>, 427) Glauben zusammenhängen, daß eine Tierplage sich beseitigen lasse durch Herstellung eines Abbildes des die Plage verursachenden Tieres. Aber die eherne Schlange war nach den Quellen für Mose nur ein Symbol einer höheren Heilkraft. Daß der Nechuschtan „ein wunderkräftiges Schlangenbild“ gewesen und ihm noch nach dem Elohisten ein „Kult“ gewidmet worden sei (Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, 49), beruht auf Mißdeutung der Quellen. Greßmann (Mose und seine Zeit 1913, 454) macht aus der ehernen Schlange einen „Schlangenstab“, identifiziert ihn mit „dem Zauberstab Moses“ und macht diesen zu einem „Stabgott“, dem, „weil er die Niederlage der Feinde veranlaßt hat, ein Altar errichtet werde“ (456). Aber auch dies ist in Ex. 17 15 eingetragen.

<sup>3)</sup> Über natürliche Verallgemeinerungen (Hyperbeln) im AT. vgl. Hermeneutik 91f. Siehe auch oben S. 36. 39.

die Tochter eines Nachasch gewesen sei, 3) David mit dem ammonitischen Könige Nachasch auf freundschaftlichem Fuße gestanden habe, und 4) Adonijja beim „Schlangenstein“ gesalbt worden ist. Aber der erste Umstand kann nichts beweisen, denn der Name Nachschôn braucht nicht „Schlangenmann“ zu bedeuten, sondern kann auch von einem andern *nachasch* abgeleitet sein und kann also einen bezeichnen, der mit Omina oder Zeichendeuterei zusammenhing. Der zweite Grund fällt dahin, weil in 2 S. 17<sup>25</sup> der Name Nachasch aus V. 27 hineingekommen ist und auch in LXX Luc. *Ἰεσσαί* steht, wie im Paralleltext 1 Ch. 2<sup>13, 16</sup>. Ferner mit der Freundschaft zwischen dem Ammoniter Nahas und David war es sofort aus, als dieser zur Herrschaft gelangte (2 S. 10<sup>2</sup>). Also vorher hatte der Ammoniter nur wegen des gemeinsamen Gegners Saul es mit David gehalten. Sodann der „Schlangenstein“ (1 K. 1<sup>9</sup>) ist nicht nach *nächäsch*, sondern nach *zôchèleth* „Kriechtief“ benannt und kann von einem außergewöhnlichen Ringeltier, das sich einst unter ihm aufhielt, seinen Namen bekommen haben,<sup>1)</sup> und daß er ein „altes Heiligtum“<sup>2)</sup> oder „ein Opferstein“ (Kittel, Geschichte II<sup>4</sup>, 213)<sup>3)</sup> gewesen sei, steht nicht im Texte und hat streng genommen das *3im* „bei“ statt *3al* „auf“ (1 K. 1<sup>9</sup>) gegen sich. Der neben einer Quelle liegende große Stein kann also auch nur ausnahmsweise (wie 1 S. 14<sup>33</sup> etc.) als Stätte eines mit Kultus verknüpften Aktes gewählt worden sein. Endlich daß der *Nechuschtan* mit der davidischen Familie zusammengehangen habe, ist aus der Luft gegriffen.<sup>4)</sup> Wir wissen nur, daß seine Verehrung von einem Davididen beseitigt worden ist.

2. Andere meinen, in dem *Nechuschtan* sei die Schlange als ein von einem Dämon beseeltes Wesen verehrt worden (z. B. Löhr, Alttestamentliche Religionsgeschichte 1906, § 5; — Stade § 58, 1 schwankt zwischen den beiden neueren Erklärungen). Dies wäre, weil die Schlange weithin als ein dämonisches Tier gegolten hat, im arabischen Volksglauben als ein *Dschinn* (Dämon) angesehen und bei den Phöniziern als *πνευματικώτατον τὸ ζῶον πάντων τῶν ἐρπετῶν* (Eusebius, Praep. ev. I, 10, § 31) bezeichnet wurde, — möglich, wenn man es bei dem religionsgeschichtlich eigenartig dastehenden Volke Israel für erlaubt halten dürfte, die von dessen Geschichtsschreibung (2 K. 18<sup>4</sup> Nm. 21<sup>8 f.</sup>) gegebene Motivierung der dem *Nechuschtan* gespendeten Räucheropfer zu ignorieren.

Auch bei „Drachenquelle“ (Neh. 2<sup>13</sup>; bei Jerusalem) ist es wahrscheinlich, daß eine riesige Schlange einst sich dort auf-

<sup>1)</sup> Ähnlich Hehn, Die biblische u. bab. Gottesidee (1913), 314.

<sup>2)</sup> Kautzsch, Biblische Theologie (1911), 14.

<sup>3)</sup> Ebenso A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 79.

<sup>4)</sup> So urteilt mit mir auch van Hoonacker, Rondom de koperen Slang Moyses (1913), 18.



hielt und zur Benennung der Örtlichkeit den Anlaß gab. Denn daß ein „Dämon in Gestalt eines schlangenartigen Wesens als Herr der Quelle angesehen und verehrt worden sei“ (Löhr § 5), wäre sogar für die „Volksreligion“ Israels eine auffallende Vorstellung.

b) Besonders wichtig ist die Beantwortung der Frage, ob Ahnenkult<sup>1)</sup> als eine ältere — und als „Volksreligion“ noch in die spätere Zeit hereinragende — Religionsstufe Israels konstatiert werden kann. Denn hauptsächlich vom Ergebnis dieser Untersuchung wird ja auch die Haltbarkeit der schon oben in Nr. 3 (S. 64—72) erörterten Aufstellung, daß Familie, Geschlecht und Stamm ursprünglich nicht das, was diese Ausdrücke natürlicherweise bezeichnen, sondern „Kultgemeinschaften“ gewesen seien, in letzter Instanz abhängen.

Hauptsächlich in Herbert Spencers „System der synthetischen Philosophie“ wurde die Ansicht vertreten, daß aus dem Totenkult alle Religionen der Welt hervorgegangen seien, daß das Grab der erste Kultort und der Grabstein der erste Altar gewesen sei.<sup>2)</sup> Diese Anschauung wurde auf die altisraelitische Religionsgeschichte seit 1881 angewendet. Es geschah gleichzeitig von Jul. Lippert in „Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion“ und von Stade in seiner Geschichte des Volkes Israel (1881 ff.). Die Richtigkeit der da vorgetragenen Anschauungen ist namentlich von Frey in „Tod, Seelenglaube und Seelenkult“ (1898) und von C. Grüneisen in „Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels“ (1900) untersucht worden. Doch ist die Frage jetzt wieder mit Berücksichtigung der neuen

<sup>1)</sup> Als „Manismus“ bezeichnet bei G. Heinzelmann, Die Erscheinungswelt des Animismus (in „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1913, 125 ff.) und bei K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I (1913), 28.

<sup>2)</sup> Gegenüber dieser nebenbei zu erwähnenden Voraussetzung eines so niedrigen Ausgangspunktes der Religion muß wenigstens ganz kurz darauf hingewiesen werden, daß bei der Erforschung der Sprachgeschichte, der Kunstgeschichte und der Religionsgeschichte gerade neuerdings viele Tatsachen beobachtet worden sind, die schon das erste Sinnen und Können der Menschen als ein eigenartig hohes erscheinen lassen und auf ein späteres Herabsinken hinweisen. Angeführt seien nur wenigstens Aage Schmidt, Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen (1911); Langdons neue Entdeckungen in den Texten von Nippur (Records of the Past 1913, 171 ff.); Galloway, Philosophy of Religion (1914), 90 f.; K. Beth, Urgeschichte (1917) und Jh. Theis, Friedr. Delitzsch u. seine Große Täuschung (1921), 25—27.

und bestimmter formulierten Sätze zu erörtern, die Stade in seiner Alttestamentlichen Theologie I (1905) vorgetragen hat, und die von anderen in neuesten Publikationen vertreten werden.

α) Nun zunächst könnte man auf die Feier „des jährlichen Opfers“ der Brüder Davids zu Bethlehem (1 S. 20<sup>6, 29</sup>) hinweisen und darin einen Beweis für Ahnenkultus in der Familie Davids finden. Aber dies ist weder im Berichte gesagt noch mit andern Parallelen verträglich (s. o. S. 68 den Beweis). Weil es aber nach den Quellen sich so verhält, so hat man auch kein Recht zu der Aussage, daß jenes jährliche Schlachtopfer „wohl auf frühere Verehrung des gemeinsamen Ahnen zurückführt“ (Marti 29). — Die Teraphîm, die aus Mesopotamien mitgebracht (s. o. S. 62 f.) und jedenfalls von Jakob (nach Gn. 35<sup>1, 4</sup> E) mit vergraben wurden, erhielten sich zwar in der Volksreligion (s. u. Kap. VI, 7, a β über 1 S. 19<sup>13</sup> etc.), können aber nicht sicher (s. o. S. 63<sup>1</sup>) als „Ahnenbilder“ hingestellt werden.<sup>1)</sup> — Ferner über den natürlichen Zweck der Säule von 2 S. 18<sup>18</sup> und der Leviratsehe s. o. S. 66 f.! — Doch nun spricht man weiter von „Ahnengräbern“ und behauptet, die „enge Beziehung von Ahnengrab und Kultstätte trete uns entgegen zu Hebron im Grabe der Sara, zu Sichem im Grabe Josephs, zu Kades Barnea im Grabe Mirjams“ (Stade I, § 51). Aber man kann kein Wort des Beweises dafür anführen, daß an den erwähnten Grabstätten von den alten Israeliten ein Kult getrieben worden wäre. — Dann erinnert Stade an den *'allôn bakhûth* „Eiche des Weinens“ Gn. 35<sup>8</sup> E „mit dem Grabe der Amme Debora“, worin auch Marti 29. 35 und andere einen „heiligen Baum“ und einen Beweis für altisraelitischen Ahnenkultus finden. Aber „Eiche des Weinens“ ist nicht so viel wie „Eiche einer Kultstätte oder des Opfern“. — Endlich weist man (Stade und Marti a. aa. OO.) hin auf die *maššêbeth gebûrâth Rachel* (Gn. 35<sup>20</sup> E; nur *gebûrâth Rachel* „das Grab Rahels“ ist in 1 S. 10<sup>2</sup> erwähnt). Aber es gibt keinen Beweis dafür, daß „die Säule des Grabes = beim Grabe Rahels“ mehr als ein Stein der Erinnerung war. Daß sie einen Opferstein gebildet habe, ist eine bloße Voraussetzung.

Die bis jetzt erwähnten „Beweise“ lehnt auch Kautzsch, Bibl. Theol. 12 ab, und speziell über Gn. 35<sup>8</sup> sagt er, man solle

<sup>1)</sup> Woran wieder Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 97 denkt.

nicht vergessen, daß „Ahnenkultus nur den männlichen Ahnen, schwerlich jemals den Stammmüttern gewidmet wurde, ganz zu geschweigen der Unmöglichkeit eines Ahnenkultus am Grabe der Amme Rebekkas“.<sup>1)</sup> — Einen Beweis für den Opferstein-Charakter „der Säule beim Grabe Rahels“ (Gn. 35<sup>20</sup>) kann man nicht mit Löhr 16 in der Steinsäule (*sijjûn*, Steinblock) finden, die auf dem Grabe eines „Mannes Gottes“ errichtet worden war und vom reformierenden Könige Josia unangetastet gelassen wurde (2 K. 23<sup>17</sup>). Auch der Wunsch Josephs, in der Heimat begraben zu werden, und die Erfüllung dieses Wunsches (Gn. 50<sup>24</sup> f. Ex. 13<sup>19</sup> Jos. 24<sup>32</sup>) können nicht auf spätere Umdeutung von „Heroengrab-Kult“ (Löhr aaO.) zurückgeführt werden. — Budde freilich (Altisrael. Rel. 1912, 36) meint schon deshalb, weil die Grabstätten oft erwähnt sind (z. B. Ri. 2<sup>9</sup> und auch sogar bei den sogenannten „kleinen Richtern“: 10<sup>2.5</sup> 12<sup>10.12.15</sup>), sicher darüber sein zu können, daß in alten Zeiten an denselben ein Kult verrichtet wurde. Das ist aber eine ganz grundlose Behauptung. Denn der Platz einer Grabstätte hatte Interesse, auch ohne daß dort Kultus getrieben wurde. — Einen Gegenbeweis gegen die angebliche Sitte Israels, Heroenkult zu treiben, kann man aber in der Verheimlichung von Moses Grabstätte (Dt. 34<sup>6</sup>) sehen.

ß) Aber gab es nicht Totenopfer bei den alten Israeliten?

Man meint, ein solches in Gn. 35<sup>14</sup> E finden zu sollen (Löhr 15), indem man die Stätte, wo von Jakob eine Säule errichtet wurde, als „die Stätte, d. i. an dem Grabe der Debora“ charakterisiert und dann das auf der Säule ausgegossene Trankopfer als „Totenopfer“ hinstellt. Aber jene Säule errichtete Jakob nach dem Wortlaut von Gn. 35<sup>14</sup> „an der Stätte, da er (Gott) mit ihm geredet hatte“. Der dort aufgestellte Stein war also ein Denkmal einer religiösen Erfahrung, und er wurde als primitiver Altar verwendet, wie andere Steine (Ri. 6<sup>20</sup> etc.). Die Libation galt also nach dem Texte dem Gotte, der sich dem Erzvater dort enthüllt hatte. — Ferner beruft man sich auf Dt. 26<sup>14</sup>. Danach muß der, welcher Erstlinge abliefert, erklären,

<sup>1)</sup> Auch die unmittelbare Verbindung von 35<sup>8</sup> mit 14 (bei Bertholet, Die isr. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 2. Aufl. 1914, 23) gibt keinen Beweis dafür, daß man „sich im Baum oder Stein irgendwie die Behausung des Totengeistes gedacht habe“ (über 35<sup>14</sup> s. u. S. 80 u. 102!). Jedenfalls kann das für Israels Glauben auch nicht daraus erwiesen werden, daß in aramäischen Inschriften die Grabsäule „Seele“ heißt oder nach dem jetzigen mohammedanischen Volksglauben „der Weli (der Heilige) in dem Baume wohnt“, der bei dem Grabe gepflanzt worden ist.



daß er von den betreffenden Früchten nichts in bezug auf einen Toten (*l'mêth*) gegeben habe. Indes dabei braucht nur das Darbieten von Speise für einen Toten gemeint zu sein, wie es weithin geübt worden ist: bei den Ägyptern,<sup>1)</sup> den Babyloniern,<sup>2)</sup> bei den alten Arabern<sup>3)</sup> und in Palästina nach den bei den Ausgrabungen „in den Gräbern gefundenen zahllosen Schüsseln und Krügen“,<sup>4)</sup> wie Totenspeisung auch bei den Anhängern der Zarathustrischen Religion sich als uralter Gebrauch fortgeerbt hatte.<sup>5)</sup>

Daß in Dt. 26<sup>14</sup> bloß an Speise für einen Toten gedacht sei, urteilt auch Steuernagel im HK. z. St., und auch Stade § 68, 1 spricht in bezug auf Dt. 26<sup>14</sup> von einem „Totenmahl“. Auch das „Trauerbrot“ von Hos. 9<sup>4</sup>, wo hinter *lahêm* ein *lach-mâm* „ihre Speise“ als übergangen anzusehen ist,<sup>6)</sup> ist natürlicherweise Speise, die teils von trauernden und darum totenunrein seienden Personen genossen und teils auch als Speise für den Toten verwendet wurde, wie ja „Speisen, die an ein Grab hingelegt sind“, noch in Sir. 30<sup>18</sup> erwähnt werden und doch in dieser Zeit am allerwenigsten als Opfer gemeint sein können. Aber im Widerspruch mit sich selbst sagt Stade § 92, 1: „Nach Dt. 26<sup>14</sup> wurde das Totenopfer allgemein geübt.“ Auch Marti 51 findet dort einfach ohne Beweis „Totenopfer“ erwähnt,<sup>7)</sup> wie auch in Jr. 34<sup>5</sup> und 2 Ch. 16<sup>14</sup> 21<sup>19</sup>, wo aber bloß von dem ehrenden Anzünden von Wohlgerüchen beim Begräbnis von Königen die Rede ist, aber nicht an Opfer für vergötterte

<sup>1)</sup> So sieht man z. B. in El Kab eine Tür zwischen der Totenkammer und dem Raum, wo die Nahrung für den Toten hingestellt wurde. Der Tote sollte herausgehen können und die Speise verzehren etc. (Sunday School Times 1912, 394; A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche etc. 1900, 16; Roeder, Urkunden zur Rel. des alten Ägypten (1915), XXXVIII).

<sup>2)</sup> KB. IV, 72. 86; Hub. Grimme, Unbewiesenes im Babel-Bibel-Streite (1903), 41 f., KAT. (1903), 640: „Versorgung der Manen mit Speise und Trank“; A. Jeremias, Handbuch der altorient. Geisteskultur (1913), 321; Br. Meissner, Babylonien und Assyrien I (1920), 392. 419. 428 f.

<sup>3)</sup> Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums, 161 f.

<sup>4)</sup> Hughes Vincent, Canaan d'après l'exploration récente (1907), 288; Th. Witzel in der Zeitschrift „Pastor bonus“ 1910/11, 92; Kittel, Geschichte etc. I (1921), 253 nach dem Palästina-Jahrbuch 1910, 67 ff.

<sup>5)</sup> Oldenberg in die „Kultur der Gegenwart“ I, III, 1 (1906), 83.

<sup>6)</sup> Mit Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 312.

<sup>7)</sup> Ebenso Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr (1911), 18.

Menschen gedacht werden soll.<sup>1)</sup> Wie ferner als Beleg für „Totenopfer“ auch Hes. 24<sup>17. 22</sup> zitiert werden kann, ist gar nicht einzusehen, und daß in Sir. 7<sup>33</sup> (oder 36: *mi-mêth*, ἐπὶ νεκρῶ) dieser Begriff nicht gefunden werden kann, ist selbstverständlich, wie auch nur von Totenmahlzeiten im Briefe Jr. [Bar. 6], 31/32 die Rede ist.

Ferner in Jr. 16<sup>7</sup> ist nur von Erquickung der Hinterbliebenen mit einem Tröstungsbecher die Rede, und Cornill 1905 z. St. bemerkt richtig zur Erklärung: „Teilnehmende Freunde bringen dem Trauernden Wein, um ihn zu trösten.“<sup>2)</sup> Ebenso zielt Tob. 4<sup>18</sup>, was bei Löhr 15 und Marti 51 als Beleg für „Totenopfer“ zitiert ist, wegen der Fortsetzung „aber gib nicht den Sündern“ auf Trostspenden an die Hinterbliebenen.

Ein wichtiger und noch nicht beachteter Umstand ist der, daß Absalom, „weil er keinen Sohn hatte“, nicht etwa auf andere Weise Totenopfer für sich ermöglicht hat, sondern zur Bewahrung seines Namens eine Gedenksäule aufstellen ließ (2 S. 18<sup>18</sup> s. o. S. 66!).

γ) Indes sind die Totengeister im AT. nicht noch als „Götter“ bezeichnet?

Dies scheint ja erstens in 1 S. 28<sup>13</sup> der Fall zu sein, und z. B. wieder Torge (Seelenglaube etc. 1909, 58) findet dies in jener Stelle so sicher ausgesagt, daß er nichts zur Begründung beifügt.<sup>3)</sup> Aber im Texte geht die Erwähnung Samuels voran (V. 12) und dahinter folgt die Charakterisierung des heraufsteigenden Wesens mit den Kennzeichen des alternden Samuel (V. 14). Da soll der dazwischen begegnende Ausdruck *elôhîm* den Begriff „Gott“ besitzen? Vielmehr bezeichnet der Ausdruck *elôhîm* dort einen jenseitigen Geist, wie dasselbe Wort ja auch den Sinn von „irdischer Gottesvertreter“ hat (Ps. 82 6),<sup>4)</sup> und

<sup>1)</sup> Also werden diese Stellen auch von Benzinger, Archäologie, 129 und von Paul Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT. (1909), 72 mit Unrecht als Beweise für Ahnenkult angeführt.

<sup>2)</sup> In Jr. 16<sup>7</sup> findet Bertholet (1914, 6) die Sitte bezeugt, daß „den Trauernden Nachbarn und Freunde Speisen und Getränke zur Totenmahlzeit von außen ins Haus schicken, nämlich um selbst nicht mit dem Toten in Berührung zu kommen und ein Kontagium zu erfahren“. Aber die Stelle enthält nicht eine Silbe über „von außen ins Haus schicken“.

<sup>3)</sup> Ebenso Lods, La croyance à la vie future 1, 263; Hehn, Die bibl. und die bab. Gottesidee (1913), 183: „Gotteswesen“ und Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 96.

<sup>4)</sup> Den Beweis gibt Theol. AT.s (1922), 240 und mein Ps.-Kommentar.

*elôhîm* wird durch 1 S. 28<sup>13</sup> nur ein, und zwar gelegentlicher Ausdruck für den Geist eines Verstorbenen vielleicht sogar nur deshalb, weil der verstorbene Prophet Samuel die auf Saul zürnende Gottheit vertrat.<sup>1)</sup>

Ferner beruft man sich auf Jes. 8<sup>19</sup>. Dort heißt es: „Wenn sie (die Gegner) zu euch sagen: „Befragt doch die zurückkehrenden Geister<sup>2)</sup> und die vielwissenden Geister, die da piepen und murmeln!“: soll nicht ein Volk bei seinem Gott nachforschen? Etwa betreffs der Lebendigen bei den Toten?“ Da sind die beiden letzten Sätze energisch rasche Gegenfragen des Propheten. Allerdings andere betrachten auch die beiden letzten Sätze in Jes. 8<sup>19</sup> als Worte der Gegner Jesajas.<sup>3)</sup> Aber bei

<sup>1)</sup> Dies gilt gegen Jirku, der in „Die Dämonen etc.“ (1912), 7 behauptet, daß *elôhîm* „das [!] hebräische Wort für Geist eines Verstorbenen“ sei. — Aber auch nach Kautzsch, Bibl. Theol., 13 „ließe sich aus 1 S. 28<sup>13</sup> höchstens entnehmen, daß man die Totengeister insgesamt zur Kategorie *elôhîm* oder *benê elôhîm* rechnete“.

<sup>2)</sup> Jirku, Die Dämonen etc. (1912), 7 bemerkt, daß „unter dem Ob der Geist eines Verstorbenen, überhaupt ein Geist zu verstehen ist, ist an keiner Stelle des AT. gesagt“. Aber ergibt sich das nicht hinreichend deutlich aus den Stellen über *’ôb*? Es ergibt sich doch daraus, daß die *’ôbôth* befragt werden und bei solcher Befragung ein Verstorbener zitiert wird. Das erstere aber steht ausdrücklich in Dt. 18<sup>11</sup> („und befragt einen *’ôb*“, als Akk.-Objekt) und Jes. 8<sup>19</sup> (nachforschen bei den *’ôbôth*; ebenso 19<sup>3</sup>), und auch in 1 Ch. 10<sup>13</sup> heißt *scha’al be* „befragen“, wie sonst (mein WB. 475 b), und es ist dort also nicht gesagt „mittels des Ob befragen“, wie Jirku übersetzt. Nämlich er behauptet weiter, daß *’ôb* nach zwei Stellen nicht „ein geistiges Wesen“ bezeichnen könne. Denn zunächst in 1 S. 28<sup>3.9</sup> sei gesagt, daß Saul die *’ôbôth* aus dem Lande entfernte und ausrottete. Aber dort führt ja schon die Befürchtung jenes Weibes, daß sie nun auch aus dem Lande vertrieben werden könne, zu dem Urteil, daß unter den vertriebenen *’ôbôth* solche Personen verstanden sind, die mit einem *’ôb* in Verkehr zu stehen meinten (vgl. *bašalath ’ôb* V. 7), und außerdem ist es eine ganz natürliche Art von Metonymie, wenn solche Personen nach ihrem (angeblichen) Verbündeten kurz selbst *’ôb(ôth)* genannt wurden. Aus diesem natürlichen Sprachgebrauch erklärt sich auch die andere Stelle, in der Jirku ein Hindernis für die Auffassung des *’ôb* als eines Totengeistes findet, nämlich 2 K. 23<sup>24</sup>, wonach Josia die *’ôbôth* austilgte (wie Dt. 13<sup>6</sup> etc.; mein WB. 45 a). Auch eine andere Stelle erklärt sich außerdem so, nämlich 2 K. 21<sup>6</sup>, wo *šasa ’ôb* „beschaffen (wie an andern Stellen) Totenbeschwörer“ heißt. Also mit Unrecht stellt Jirku, S. 11 die *’ôbôth* als „greifbare Gegenstände“ hin.

<sup>3)</sup> Marti im KHK. (1900) z. St.; Alb. Condamin, Le libre d’Isaïe (1905), 55; Torge, Seelenglaube etc. (1909), 64. Gray im ICC. (1912), 158 meint



dieser Deutung ergeben sich zwei unnatürliche Konsequenzen: Die Toten würden die Götter von Völkern genannt, während es sich bei dem Totenkult natürlicherweise nur um die Ahnen von Familien und Geschlechtern handeln würde, und sodann auch der Gegensatz in „betreffs der Lebendigen bei den Toten?“ würde nicht natürlich sein, wenn unter diesen Toten doch Götter verstanden sein soliten. Folglich läßt sich auf Jes. 8<sup>19</sup> nicht die Behauptung stützen, daß Israeliten zur Zeit Jesajas die Totengeister für „Götter“ gehalten hätten.

Totenbefragung an sich ist übrigens kein Beweis für Totenkult. Dies muß einer unklaren Verbindung der beiden Dinge (bei Stade I, § 92, 1; Bertholet 1914, 35. 38 u. a.) entgegengestellt werden. Die Totengeister, die man als „Zurückkehrende“ (sogenannte „Revenants“, 'Obôth) ansah, konnten auch nur als solche Wesen befragt werden, denen ein Wissen vom Jenseits und deshalb überhaupt vom Weltlauf zugetraut werden konnte. Die von Odysseus zitierte „Seele“ des Teiresias (Odyssee X, 492 ff.) gilt ja auch nicht als ein göttliches Wesen. Bei den Hebräern spricht auch speziell noch die Bezeichnung und Charakterisierung der Hadesbewohner als *Repha'im* „Schlaffe“<sup>1)</sup> gegen ihre Auffassung als „Machtwesen“, wie Stade I, § 92, 1 sie nennt.

δ) Aus der Vorstellung, daß Mose oder Samuel als abgeschiedene Geister Fürbitte für ihr Volk einlegen könnten (Jr. 15<sup>1</sup>), kann auch nicht „Kultus“ der Toten (Löhr 14 f.) abgeleitet werden. Ebensowenig kann ein solcher aus der Anschauung — oder sogar nur poetisch-rhetorischen Ausdrucksweise — erschlossen werden, daß man beim Grabe der Rahel ihr bitterliches Weinen über das schlimme Schicksal ihrer Nachkommen höre (Jr. 31<sup>15</sup>).

ε) Sodann meint man, eine weitere Quelle der Erkenntnis der Ahnenverehrung des älteren Israel in den Trauerriten dieses Volkes sehen zu sollen. Man denkt, daß die israelitischen Trauergebräuche „ursprünglich Versuche seien, die Seelen der Abgeschiedenen freundlich zu stimmen, ihr Mitleid zu er-

---

mit Unrecht, die z. B. von mir vertretene Auffassung setze eine zu schwierige Ergänzung „so sage ich“ voraus. Un eingeführte oratio directa begegnet in der poetisch-rhetorischen Darstellung ja oft: Ps. 23 etc. (meine „Stilistik etc.“, 216 f. und 222 f. über Gen. 28 etc.)!

<sup>1)</sup> Vgl. mein WB. 451 a gegen Duhm! „Bildung vom Stamm רפא = רפה, schlaff sein,“ sagt richtig auch v. Baudissin, Adonis etc. (1911), 343. — Vgl. „die Gestalten von Müdegewordenen“ (Odyssee XXIV, 14)!

regen, die Verbindung mit ihnen zu erhalten“ (Stade I, § 92, 2). Man bezeichnet diese Trauergebräuche deshalb als „depotenzierten Totenkult“ (ebenda).<sup>1)</sup> Indes ist die dabei vorausgesetzte Ableitung der hebräischen Trauergebräuche keineswegs die zweifellos richtige.

Nämlich dabei wird die erste von den Erklärungen für richtig angesehen, die neuerdings für die Trauergebräuche der Hebräer vorgetragen zu werden pflegen. Nach ihr wird das bekannte „Zerreißen der Kleider“, dieser Ausdruck des Schmerzes,<sup>2)</sup> als ein Tragen zerrissener Kleider und dieses als Zeichen des Sklavenstandes aufgefaßt. Dadurch habe man seine Untertanenschaft gegenüber den Totengeistern und die Verehrung derselben als höherer Wesen ausdrücken wollen.<sup>3)</sup> Aber es kann doch nicht verkannt werden, daß die Handlung des Einschlitzens der Kleiderränder im Affekt des größten Schmerzes mit dem Tragen von Sklavenanzug sehr wenig verwandt ist. — Man hat allerdings noch folgende ähnliche Erklärung vorgetragen, daß das Zerreißen der Kleider ein Überrest vom Hinwerfen der Kleidung sei.<sup>4)</sup> Aber abgesehen davon, daß das Zerreißen nur in sehr gewagter Weise als eine „Ermäßigung“ des Wegwerfens angesehen werden kann, wie kann die völlige Entblößung als ein gottesdienstlicher Akt erwiesen werden? Nicht etwa durch den Hinweis auf „Ziehe deine Schuhe aus etc.“ (Ex. 3 5).<sup>5)</sup> Denn darin liegt nur die Aufforderung zum Wegtun des ästhetisch Unreinen (vgl. Ex. 19 10 Jes. 6 2). Wo das völlige Wegwerfen der Kleider bei der Trauerkundgebung tatsächlich auftritt (bei Arabern und Griechen),<sup>6)</sup> da nimmt die Betätigung der Trauer einen orgiastischen Charakter an, und diese exzentrische Art menschlicher Trauerkundgebung

<sup>1)</sup> Bertholet, Die Eigenart der alttestl. Religion (1913), 6 begnügt sich mit dem Satze, „ein Teil der Trauergebräuche führe doch wohl auf das einstige Vorhandensein eines Totenkultus.“

<sup>2)</sup> Gn. 37 34 etc.: „Und er zerriß seine Kleider etc.“

<sup>3)</sup> So Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums (1892), 13; Stade aaO.; Benzinger, Archäologie (1907), 129 und andere.

<sup>4)</sup> M. Jastrow nach The Expository Times 1901, 337 f.

<sup>5)</sup> Was wieder Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 96 als Beweis anführt.

<sup>6)</sup> Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums, 107.

als den Ausgangspunkt der altisraelitischen Trauerbezeugung anzunehmen, ist ein unnatürliches Verfahren.

Man hat deshalb diese zweite Erklärung der Trauergebräuche neuerdings vorgetragen. Durch das Zerreißen der Kleider (Gn. 37<sup>34</sup> etc.), das Ausraufen etc. des Haares (Esr. 9<sup>3</sup> Jes. 15<sup>2</sup> etc.),<sup>1)</sup> das Verhüllen des Gesichts (2 S. 15<sup>30</sup> Jr. 14<sup>3 f.</sup> vgl. Est. 6<sup>12</sup> 7<sup>8</sup>) oder doch des Lippenbartes (Lv. 13<sup>45</sup> Mi. 3<sup>7</sup> Hes. 24<sup>17-22</sup>) oder das Bewerfen des Hauptes mit Staub und Asche<sup>2)</sup> habe man sich entstellen und dadurch für die Totengeister unkenntlich machen wollen.<sup>3)</sup> Gefahr konnte man nämlich von Dämonen als angeblichen Urhebern der Krankheiten fürchten.<sup>4)</sup> Indes auch diese Deutung ist keine natürliche. Denn weshalb hätten die Totengeister als übelwollende Dämonen angesehen werden sollen? Unnatürlich ist diese zweite Hauptannahme auch deshalb, weil man einerseits vor den Totengeistern als Dämonen sich gefürchtet und andererseits diese Geister für so beschränkt gehalten haben soll, daß dieselben sich durch eine Veränderung des Äußeren der betreffenden Person hätten irreführen lassen.<sup>5)</sup>

Eine dritte Ableitung der hebräischen Trauergebräuche ist die, welche von Frey, Tod etc., 45 vorgeschlagen worden ist: „Durch das Ablegen der oft prunkvollen Gewandung, durch das Zerreißen und dadurch herbeigeführte Verunstalten derselben und durch Bekleidung mit der einfachen groben Tracht der Vorzeit wollte man seiner Demütigkeit gegenüber Jahwe

<sup>1)</sup> Jetzt darf der Trauernde sieben Tage lang nicht die Haare kämmen (Süddeutsche Monatshefte 1916, 799). Welche epigonenhafte Ermäßigung!

<sup>2)</sup> Jos. 7<sup>6</sup> 1 S. 4<sup>12</sup> 2 S. 13<sup>19</sup> Jes. 58<sup>5 b</sup> 61<sup>3 a</sup> 1 Mk. 3<sup>47</sup> Jud. 4<sup>14</sup> Hi. 2<sup>12</sup> etc.

<sup>3)</sup> So Grüneisen, Der Ahnenkultus etc., 100f.; Kautzsch, Bibl. Theol., 9; Eerdmans, Theol. Tijdschrift 1913, 124 f.

<sup>4)</sup> An den „bösen Blick“ der Dämonen appelliert Elhorst, Die israelitischen Trauerriten (in BZATW XXVII, 1914, 118 f.). Aber das ist nur eine unnatürliche Übertragung einer angeblichen menschlichen Zauberei auf übermenschliche Wesen.

<sup>5)</sup> Nur das Verhüllen des Lippenbartes und damit der Mundgegend könnte ursprünglich mit der alten abergläubischen Furcht vor schlimmen Geistern als den Urhebern des betreffenden Unglücks zusammenhängen, da ja der Beduine noch heute Mund und Nase — als mögliche Zugangsstellen dämonischer Einflüsse — zuhält, wenn er an öden Stätten vorbeikommt, wo nach seinem Aberglauben Gespenster der Verstorbenen hausen (Wetzstein in Frz. Delitzsch, Hiob, S. 165).



Ausdruck verleihen.“<sup>1)</sup> Darauf weise auch die Wahl der alten Volkstracht als Trauerkostüm, denn es sei eine richtige Beobachtung (von Schwally aaO., 12 und anderen), daß veraltete, im Aussterben begriffene Trachten sich, wie auch der *'Ihrâm*<sup>2)</sup> der Moslemîn zeige, noch lange als heilige, bei Wallfahrten usw. angelegte Trachten erhalten. Durch das Anlegen dieser veralteten und einfachen Gewandung stelle man aus religiösem Motiv sich auf deren Standpunkt, die solche Gewandung zu tragen pflegen, der Hilfsbedürftigen oder Bejammernswerten überhaupt. Dies finde auch in 2 K. 22<sup>11. 19</sup> eine direkte Bestätigung. Denn das von Josia in heftigster Trauer geübte „Zerreißen der Kleider“ werde ausdrücklich in V.<sup>19</sup> als ein Akt der Selbstdemütigung vor Jahwe bezeichnet.

Diese dritte Deutung ist für die richtigste zu halten. Denn sie hält ja 1) richtig das Moment fest, das von Schwally und anderen mit Recht betont worden war, daß die Trauergebräuche ihre Hauptwurzel in einem religiösen Motiv besitzen, und doch betont sie 2) auch den wenigstens für Altisrael allein nachweisbaren Adressaten einer religiösen Handlung, nämlich den Gott des Lebens (Gn. 16<sup>14</sup> etc.). Außerdem zeigt sie 3), wie in den Trauergebräuchen auch für die noch ein Sinn lag, die in späteren Zeiten nicht mehr an den religiösen Ausgangspunkt der Gebräuche dachten. Diese Späteren konnten dann die Trauergebräuche mit den symbolischen Handlungen verbinden, die bei den Israeliten sehr zahlreich auftreten, wie z. B. das „Schlagen der Hüften“ als sinnbildlicher Ausdruck tiefen Leidtragens geübt wurde (Jr. 31<sup>19</sup> Hes. 21<sup>17</sup>; vgl. das „Schlagen der Brüste“ Jes. 32<sup>12 a</sup> [mein WB. 484] Nah. 2<sup>8</sup> und das „Zerreißen der Brüste“ in Hes. 23<sup>34</sup>). Folglich war es wenigstens später auch möglich, daß das „Zerreißen der Kleider“ als ein symbolischer Ausdruck des Schmerzes über das Weggerissenwerden lieber Personen, des „Zerrissenwerdens der Herzen“ (Jo. 2<sup>13</sup>) gedeutet wurde.

<sup>1)</sup> Mit „der groben Tracht der Vorzeit“ meint er den *saq*, der zunächst den Schurz um die Lenden bezeichnete (Gn. 37<sup>34</sup> etc.; mein WB. 469 b) und auf den bloßen Leib gelegt wurde (1 K. 21<sup>27</sup>), aber dann ein einfaches grobes Gewand war, das man bei der Trauer um Tote (2 S. 3<sup>31</sup> etc.) oder wegen sonstigen Unglücks (Jes. 3<sup>24</sup> etc.) trug (vgl. S. 88<sup>1)</sup>).

<sup>2)</sup> Die gottesdienstliche Kleidung, die von den Mohammedanern im heiligen Bezirk von Mekka getragen wird.

Bei der Deutung des Küssens der Toten (vgl. meinen Komm. zu Gn. 50<sub>1</sub> und Dt. 34<sub>5</sub>!) bemerkt Bertholet (1914, 21) zuerst wie voll innerlicher Empörung: „Es wäre bedauerlich, wenn man sich durch die Witterung für superstitiöse Vorstellungen den Sinn für das Einfachste und am Wege Liegende wollte verdunkeln lassen.“ Aber noch auf derselben Seite wendet er sich dem jetzt gewöhnlichen Wege der Erklärung zu. Weil man zu Mekka den schwarzen Stein küsst und weil Baalsverehrer ihren Gott küssen (1 K. 19<sub>18</sub> Hos. 13<sub>2</sub>), deshalb „ist es zum mindesten nicht unmöglich, daß auch das Küssen der Toten auf kultische Vorstellungen zurückgeht“. Aber diese Deutung ist mit Gewalt herbeigezogen, auch abgesehen davon, daß Bertholet über die „israelitischen“ Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode sprechen wollte.

Übrigens in dem Artikel „Trauergebräuche bei den Hebräern“ in der PRE<sup>3</sup> (von R. Zehnpfund) wird nach Verwerfung aller bisherigen Erklärungen am Schlusse auf Babylonien hingewiesen, aber doch zugleich zugestanden, daß „für die Trauergebräuche die Aufgabe, sie einzureihen in das große Ganze altorientalischer Weltbetrachtung, besonders schwer liegt, und zwar wegen Spärlichkeit der Nachrichten“. <sup>1)</sup> Doch „wird die künftige Forschung zu bestätigen haben [!], daß das irdische Einzelleben sein Prototyp im Makrokosmos hat, und daß die Anschauung von der Seele und die Totengebräuche aus astralmythischen Gedanken hervorgewachsen sind (vgl. das Verschwinden der Seelen im Westen analog dem Verschwinden der Sonne)“. Aber wie sich aus der behaupteten Korrespondenz zwischen dem irdischen Einzelleben und dem Makrokosmos die Trauergebräuche erklären lassen sollen, hat Zehnpfund nicht hinzugefügt.

Also aus den israelitischen Trauergebräuchen überhaupt läßt sich nicht sicher alter Ahnenkultus herleiten. Indes eine Anzahl von Trauergebräuchen wird doch im Gesetz ausdrücklich verboten. Es ist das Anbringen von Einschnitten in die Haut (das Tätowieren) wegen eines Toten (Lv. 19<sub>28</sub> 21<sub>5 b</sub> Dt. 14<sub>1 b α</sub>) und das Glatzescheren (Lv. 21<sub>5 a</sub> Dt. 14<sub>1 b β</sub>).

Die da erwähnten Trauergebräuche werden durch diese Polemik des Gesetzes nicht „unbestreitbar“ (Löhr 17) als heid-

<sup>1)</sup> Als „Trauergestus“ kommt „er biß sich auf die Lippen“ vor (A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913, 248) und außerdem wurde das „Anlegen von Trauerkleidern“ geübt (ebenda, 321; vgl. *šaqqu* als Trauergewand bei Br. Meißner, Bab. und Assyrien I, 1920, 425), „Speise esse ich nicht, Wasser trinke ich nicht“ (bei Ungnad, Die Rel. der Bab. und Ass. 1921, 236).

nische Kultgebräuche erwiesen. Sie können ja auch nur als Entstellung des menschlichen Wesensbestandes, wie andere Verstümmelungen (Lv. 21<sup>17-20</sup> Dt. 23<sup>2</sup>), als des Jahwevolkes unwürdig angesehen worden sein. Aber jene erstere Erklärung ist doch die natürlichste, weil eben diese beiden Trauergebräuche ausdrücklich als solche erwähnt sind, die von kanaanitischen Propheten (1 K. 18<sup>28</sup>) vollzogen, im heidnischen Philistäa geübt (Jr. 47<sup>5</sup>) und von der sich verirrenden Volksmasse nachgeahmt (Hos. 7<sup>14</sup>; mein WB. 57<sup>b</sup>) wurden. Beide sind auch wahrscheinlich von vornherein als Versuche, eine Blutkommunion mit den Totengeistern herzustellen (Smith, Religion der Semiten, 247), und als Haaropfer (Wellhausen, Reste etc., 198) gemeint gewesen.<sup>1)</sup> — Überdies sind beide Handlungen in Israel auch als Trauergebräuche erwähnt, ohne daß ein Protest hinzugefügt ist (Jes. 22<sup>12</sup> Mi. 1<sup>16</sup> Jr. 16<sup>6</sup> 41<sup>5</sup>). Da sind sie am wahrscheinlichsten von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus betrachtet, als mehr oder weniger allgemeinmenschliche (so auch in meinem Kommentar zu Dt. 14<sup>1</sup>) — sinnbildliche — Ausprägungen des Schmerzes aufgefaßt. Eine solche mehr neutrale Betrachtung einzelner Gewohnheiten konnte es geben, bis dann die religiöse Gefahr zur strengeren Scheidung trieb (vgl. Hos. 2<sup>18/16</sup>!).

Aus der Warnung vor Beteiligung an Residuen des Totenkultes anderer Völker ist überdies nicht auf Totenkult als altisraelitische Religionsart zu schließen.

Außerdem sind bei den Babyloniern wohl einige alte — verstorbene — Könige als Götter (Lagrange, Études etc. 317), aber nicht Tote überhaupt als eine Art Dämonen (Lagrange, 319) verehrt worden. Denn der „Totenkultus“, den Bruno Meißner, Bab. und Assyrien I (1920), 423 darstellt, besteht nur in Darbringung von Opfern beim Begräbnis (naturgemäß für die Götter des Totenreichs), in Darbietung der Totenspeise (S. 427f.), um „den Totengeist zufrieden zu stellen und in der Unterwelt festzuhalten“. Das sieht nicht wie Götterkult aus.

Am leichtesten wiegt ein solcher Grund, wie er von Stade § 51 noch in den Worten angeführt wird: „Alter und Verbreitung des Heroenkultus wird dadurch belegt, daß er uns noch jetzt in Palästina bei Juden, Christen und Mohammedanern begegnet.“ Als ob nicht auch z. B. in der Geschichte des Islâm sich beobachten ließe, daß der Kult von Heiligen sich aus-

<sup>1)</sup> Bertholet, Die israelitischen usw. (2. Aufl. 1914), 15. 17 deutet die Einritzungen als Handlungen, durch die „der Gott auf die betreffende Person aufmerksam gemacht werden soll, um ihre Bitte zu erfüllen“. Vgl. dazu oben S. 86, Zl. 17. — H. Schreuer, Das Recht der Toten (1916), 31 sieht in dem Ausraufen der Haare und dem Zerkratzen des Gesichts „symbolischen Selbstmord“. Das ist eine überaus unnatürliche Deutung.



gebildet hat! Dies wird z. B. von Ignaz Goldziher, Die Religion des Islâm (in Die Kultur der Gegenwart I, III, 1, 106. 125f.) nachgewiesen.

5) Die Hauptstützen der neueren Aufstellung, daß Ahnenkult die Basis gewesen sei, auf der sich die prophetische Religion Israels aufgebaut habe, haben sich demnach als brüchig erwiesen. Gegen jene neuere Theorie sprechen aber auch noch folgende Erwägungen. Wenn der Jahwismus den Kampf gegen den Ahnenkult aufzunehmen gehabt hätte, dann müßte man in den ältesten religiös-sittlichen Erklärungen der Jahwereligion (im Bundesbuch Ex. 20<sup>22-23</sup> 33 E oder in 34<sup>10-28</sup> J) eine Frontstellung gegen den Ahnenkult erwarten. Aber da liest man zwar eine Abwehr des Kultes der Götter der Kanaaniter usw., aber keinen Protest gegen den Kult der Bewohner des Totenreiches.<sup>1)</sup> Also nach dem Bewußtsein der Autoren des AT. war Ahnenkult keine Vorstufe der legitimen Religion Israels.

Gegen die Meinung, daß Altisraels Götter „Totengeister, d. h. Spukgestalten“ waren, hat sich übrigens auch Ed. Meyer, Die Israeliten usw. (1906), 309f. ausgesprochen. Auch Greßmann, Palästinas Erdgeruch in der isr. Rel. (1909), 42 sagt: „Ahnenverehrung ist im AT. nicht bezeugt.“ Allerdings fügt er hinzu: „Indes kann man vielleicht Überbleibsel aus prähistorischer Zeit aufweisen.“ Doch gibt er dafür keine Beweise.

c) Endlich wird jetzt weithin angenommen, daß auch Fetischismus im alten Israel vor der Annahme des Jahwegaubens und dessen vollem Siege geherrscht habe.

So ist es mit bemerkenswerter Schärfe von Ch. Piepenbring in seiner Histoire du peuple d'Israël (1898) betont worden, indem er „die ursprüngliche Religion der Hebräer“ beschreibt als einen Kult „*de pierres sacrées*“ (p. 20), „*d'arbres sacrés*“ (p. 22), „*de fontaines sacrées*“ (p. 23). Ebenso behauptet Stade (I, § 15, 2), daß das alte Israel geglaubt habe an Geister, die „Steinen, Bächen, Quellen inkorporiert“ seien, und fast dieselbe Trias „Steine, Bäume, Quellen“ als Sitze von göttlichen Wesen be-

<sup>1)</sup> Der Umstand, daß die Toten für unrein galten, kann keineswegs „der beste Beweis dafür sein, daß sie einst Gegenstand kultischer Verehrung waren“, wie Bertholet (Kulturgeschichte Israels 1919, 96) behauptet. Denn durchaus nicht alles, was im AT. für unrein gilt (vgl. meinen Artikel „Reinigungen“ in der PRE<sup>3</sup>), kann als früherer Gegenstand gottesdienstlicher Verehrung hingestellt werden (s. o. S. 75, Zl. 16 ff. auch Benzingers und anderer Worte!).

gegnet wieder als Kultobjekte des alten Israel bei Marti, § 8. Derselben Ansicht huldigen z. B. auch F. Seyring, Die altisraelitische Religion in den Heldengeschichten des Richterbuchs (1902), 2; Ottley, The Religion of Israel (1905), 9. 15. 23; Astley, Prehistoric Archaeology and Old Testament (1908), 204; Benzinger, Hebr. Archäologie (1907), § 60; Gunkel, HK. zur Genesis (1909f.), 319; Kautzsch, Bibl. Theologie (1911), 13f. 37 und Barton, Religion of Isr. (1918), 4.

Ist nun diese Ansicht wirklich begründet?

Um davon auszugehen, so wird im althebräischen Schrifttum von einem „heiligen Berge“ in der Tat an folgenden Stellen gesprochen: Jes. 11<sup>9</sup> 27<sup>13</sup> 56<sup>7</sup> 57<sup>13</sup> 65<sup>11</sup> 25<sup>66</sup> 20 Jr. 31<sup>23</sup> Hes. 20<sup>40</sup> Jo. 2<sup>1</sup> 4<sup>17</sup> Ob. 16 Zeph. 3<sup>11</sup> Sach. 8<sup>3</sup> Dn. 9<sup>16</sup> 20 11<sup>45</sup> Ps. 2<sup>6</sup> 3<sup>5</sup> 15<sup>1</sup> 43<sup>3</sup> 48<sup>2</sup> 99<sup>9</sup>, und „heilige Berge“ sind genannt in Ps. 87<sup>1</sup>, wie auch in der höchst wahrscheinlichen Lesart הֶרְי „Berge“ statt הֶדְרִ „Ornate“ in 110<sup>3</sup>.<sup>1)</sup> An allen diesen Stellen ist der Tempelberg Jahwes gemeint, welcher auch als „der Berg Jahwes“ (Ps. 24<sup>3</sup>) oder „der Berg des (wahren) Gottes“ (68<sup>16</sup>) oder „der Berg“ (17 78<sup>54</sup>) bezeichnet ist, oder es sind die mit dem Tempelberg Zion zusammenhängenden Berggipfel Jerusalems gemeint.

Nur in Hes. 28<sup>14</sup> ist mit dem Ausdruck *har qodesch elôhîm* auf den bei den asiatischen Völkern weithin angenommenen Götterberg im Norden (*Meru* etc. bei den Indern etc.) hingewiesen,<sup>2)</sup> von dem bekanntlich „der Berg der Zusammenkunft in den äußersten Regionen des Nordens“ (Jes. 14<sup>13</sup>)<sup>3)</sup> spricht, und an dessen Stelle der Zion in Ps. 48<sup>3</sup> gerückt ist. Aber wenn auch in Hes. 28<sup>14</sup> das eingeschobene Attribut *qodesch* in meiner Syntax § 277 Parallelen besitzt, so ist es doch, weil es in V. 16<sup>b</sup> fehlt, als sekundär anzusehen (Cornill z. St.; Jahn 1905 z. St.; Rothstein bei Kautzsch, AT. 1910 z. St.). Überhaupt ist der Ausdruck *har elôhîm* nach dem ganzen Geist der Aussprache über den König von Tyrus wesentlich ironisch gemeint und daher mit „Götterberg“ (Bertholet im KHK.; Jahn; Rothstein), nicht mit „Berg Gottes“ (Smend im KEHB. z. St.) zu übersetzen.

<sup>1)</sup> Der Plural „heilige Berge“ ist auch in „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen“ (Ps. 121<sup>1 a</sup>) gemeint. Folglich ist der Plural in Ps. 87<sup>1</sup> nicht so auffallend, daß mit dem Targum für קְדָשׁ vielmehr קְדָם vorausgesetzt und an „alte Berge“ gedacht werden dürfte (gegen Nestle in The Expos. Times 1912, 478).

<sup>2)</sup> Tilac in ZDMG. 1904, 284 setzt Meru = Nordpol.

<sup>3)</sup> Vgl. Inlil's, des Gottes von Nippur, Beinamen „Großer Berg“ (A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913, 237).

In den erwähnten Ausdrucksweisen und Stellen ist nur zum geringeren Teile der Berg als Wohnort oder Sitz der Gottheit gemeint: so wahrscheinlich, wenn der Horeb schon vor der von Mose an ihm gemachten Erfahrung „Berg Gottes“ hieß (Ex. 3<sup>1</sup>), und in Jes. 14<sup>13</sup> Hes. 28<sup>14</sup>. Sonst aber wird der betreffende Berg als die Stätte einer hervorragenden Gotteserscheinung (Ex. 4<sup>27</sup> etc. 19<sup>11</sup>: wird herabfahren auf den Berg Sinai) oder als der Ort gemeint, wo die Gottheit sich von den Menschen finden und den Tribut ihrer Verehrung sich gefallen läßt (Gn. 22<sup>14</sup> etc.). Diese beiden Gedanken werden positiv als im alten Israel existierend bezeugt durch die alte Stelle Ex. 20<sup>24</sup> E: Einen Altar aus Ackererde etc. sollst du mir bauen etc. „an jedem Orte, wo ich meines Namens gedenken lassen werde“ (nämlich durch eine außergewöhnliche Wohltat etc. dazu Anlaß geben werde).

Von allem diesem bis jetzt erwähnten Material aber, das tatsächlich über „heilige Berge“ im althebräischen Schrifttum sich findet, ist bei Stade I, § 50, der mit „Heilige Berge“ überschrieben ist, nicht die Rede. Statt dessen ist bemerkt: „Sitze Jahwes sind geworden der Tabor Dt. 33<sup>19</sup>, der Karmel 1 K. 18<sup>19</sup>, die Berge Ebal und Garizim Dt. 11<sup>29</sup> 27<sup>12</sup>, der Ölberg 2 S. 15<sup>32</sup>; über Zion vgl. § 55, 2 A. 1“, wo aber nichts von dem steht, was hier erwähnt worden ist. Und wie ist über das zu urteilen, was in Stades Darstellung angeführt wird?

Nun in Dt. 33<sup>19</sup> ist gewiß ein Berg als Opferstätte der Stämme Sebulon und Issachar sowie anderer Stämme Israels (mein WB. 332<sup>b</sup>) erwähnt. Daß der Tabor (Stade) gemeint sei, ist, nebenbei bemerkt, ganz unsicher. Aber wenn ein Berg als Opferstätte gewählt wurde, so braucht er nicht im Sinne des Fetischismus „heilig“ gewesen zu sein. Er braucht nicht als die Wohnung eines Gottes gegolten zu haben. Also auch jener Berg von Dt. 33<sup>19</sup> braucht nicht als „Sitz Jahwes“ angesehen worden zu sein, und es wird ja im AT. selbst die Auffassung, als wenn Jahwe bloß in Gebirgsgegenden hause und walte, *ad absurdum* geführt (1 K. 20<sup>23</sup>)! Durch die Wahl eines Berges als einer Stätte des Kultus für Jahwe braucht nur ausgedrückt worden zu sein, daß Jahwe in den höheren Regionen existiere. Daß man es als „falsch“ bezeichne (Stade I, § 50), wenn dieser Gesichtspunkt bei der Erklärung der Wahl von Bergen oder Höhen als Kultstätten geltend gemacht wird, das ist leicht, aber



wird dadurch nicht gerechtfertigt. Der bei Stade als „falsch“ bezeichnete Gesichtspunkt, daß „man einen Ort gesucht habe, wo man den Göttern nahe war“, wird deshalb mit Recht neuerdings wieder ausdrücklich geltend gemacht.<sup>1)</sup> — Ferner in bezug auf den Berggipfel östlich von Jerusalem heißt es in 2 S. 15<sup>32</sup>: „Wo man vor Gott niederzufallen pflegte.“ Darin liegt nicht, daß der Ölberg als „Sitz Jahwes“ (Stade) angesehen worden sei. Endlich der Karmel (1 K. 18<sup>19</sup>) wurde gemäß dem, was über Dt. 33<sup>19</sup> zu sagen war, durch die Benützung als Kultstätte nicht zu einem „Gottessitz“, und ebensowenig war das beim Berge Ebal (Dt. 27<sup>4</sup> Jos. 8<sup>30</sup>) der Fall, während dem Berge Garizim in Dt. 11<sup>29</sup> 27<sup>12</sup> nicht einmal eine kultische Beziehung zu Jahwe zugeschrieben ist.

Es hat ja auch G. Westphal in „Jahwes Wohnstätten“ (1908) im Unterschied von mancher ganz determinierten Äußerung, die über Jahwe als einen bloßen Lokalgott neuerdings ausgesprochen worden war, wenigstens dies zugegeben, daß „frühzeitig im Volke die Vorstellung herrschte, daß sich der eigentliche Wirkungskreis der Gottheit im Himmel befinde“ (S. 234). Freilich wird diese Vorstellung nicht als die „populäre“ hingestellt werden dürfen (s. u. in Kap. VI, 7, a α).

Sodann von „heiligen Quellen“ meint man dann sprechen zu dürfen, wenn „ein *ιερός λόγος* über die Entstehung oder Auffindung der Quelle vorhanden ist, wie bei Kades Ex. 17<sup>1</sup> ff. Nm. 20<sup>8</sup> ff.,<sup>2)</sup> bei Beér-la-chaj-roi Gn. 16<sup>14</sup> J. 21<sup>19</sup> E, bei Beerseba 21<sup>30</sup> E 26<sup>32</sup> f. Bei Jerusalem sind die Quelle Rogel 1 K. 1<sup>9</sup> und der wahrscheinlich mit der Tempelquelle in Verbindung stehende Gichon V. 33 ff. als heilige Quellen anzusprechen“ (Stade I, § 52). — Nun man kennt bei den alten Arabern den Brunnen Zanzam, an dem Weihgeschenke niedergelegt wurden, oder im aramäischen Gebiete der Semiten kennt man eine geweihte Quelle, an der man die Glücksgöttin (𐤍𐤕𐤓) verehrte, und so gab es heilige Gewässer auch im Gebiete der Phönizier usw.<sup>3)</sup> Solche

<sup>1)</sup> G. Westphal, Jahwes Wohnstätten (1908), 152.

<sup>2)</sup> Zu Kades fügt Stade auch die Stelle Ex. 17<sup>1</sup> ff., weil er sich an der neuerdings viel geübten Verschiebung von Kades Barnea vor den Aufenthalt Israels am Sinai beteiligt. Aber weshalb wäre Kades Barnea, wenn es in Ex. 17<sup>1</sup> ff. gemeint wäre, nicht auch wirklich erwähnt, wie dies nach dem Wegzug Israels vom Sinai geschieht?

<sup>3)</sup> Wie v. Baudissin (Studien zur sem. Religionsgeschichte II, 148 ff.) und Lagrange (Études sur les rel. sém. 158 ss.) erwiesen haben.

Anschauungen können natürlich auch bei den Vorfahren Abrahams verbreitet gewesen sein, zumal da Lagrange (p. 160 s.) aus den Keilschriften gezeigt hat, daß man auch in Babylonien den Flüssen und dem Meere besondere Götter zuschrieb.<sup>1)</sup> Jene Anschauungen können auch nach der Begründung der israelitischen Religion ein Element der „Volksreligion“ gebildet haben. Aber wir wissen das nicht. Denn in den von Stade aufgezählten Stellen sollen nicht „heilige Quellen“ im Sinne des Polydämonismus oder Polytheismus gemeint sein. Denn es soll nicht einmal in Gn. 16<sup>14</sup>, wonach Hagar den Brunnen, wo ihr eine wunderbare Hilfe zuteil geworden war, mit „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht“ benannte, die Anschauung ausgeprägt sein, daß Jahwe in diesem Brunnen eine Wohnstätte habe. Es ist ja auch nirgends gesagt, daß an irgendwelchen Quellen Opfer von Israeliten dagebracht worden seien.

Gewiß wird in Dt. 21<sup>4</sup> für ein Ausnahmeopfer die Darbringung an „einem immerfließenden Bache“ vorgeschrieben. Aber da soll das fortwährende Fließen dieses Wassers die Wegschwemmung der auf der betreffenden Gegend liegenden Schuld und Unreinheit symbolisieren (vergleichend begründet in meinem Komm. zum Dt. 19<sup>17</sup> bei 21<sup>4</sup>). Aus der Stelle Dt. 21<sup>4</sup> läßt sich also nicht entnehmen, daß „man für kultische Handlungen mit Vorliebe Stellen an fließendem Wasser aussuchte“ (Stade I, § 52), und auch dies könnte keine „Heiligkeit“ des Baches im Sinne des Polydämonismus begründen. Auch soll der Jordan nicht als „heiliger Fluß“ die Heilung Naemans bewirken (2 K. 5<sup>10</sup>), sondern sie wurde von einer besonderen Wirksamkeit Jahwes erhofft und geleistet.

Ferner das Material über „heilige Bäume“ pflegt in den neueren Darstellungen, wie z. B. bei Stade I, § 53, als eine ungetrennte Gesamtmasse vorgeführt zu werden. Aber sie ist in drei Gruppen zu zerlegen. Denn in ihr sind erstens die Notizen auszusondern, in denen nichts von einer Kultstätte erwähnt wird, wie z. B. 1 K. 13<sup>14</sup>, wo der Baum natürlicherweise als Schattenspender benützt sein kann; Ri. 9<sup>6</sup> 1 S. 14<sup>2</sup> 22<sup>6</sup> 1 Ch. 10<sup>12</sup>. Zweitens sind die Stellen für sich allein zu betrachten, die sich auf den kanaanitischen Kult beziehen: „die Terebinthe des Weisers „.é.“ (Gn. 12<sup>6</sup>), des Deuters von

<sup>1)</sup> Vgl. „Euphrat und Tigris mit dem heiligen Wasser an der gemeinsamen Mündung“ bei A. Jeremias, Handbuch der altorient. Geisteskultur (1913), 193.

Omina, wie allerdings das dortige *môrè* auch nach meinem Urteil zu interpretieren ist (mein WB. 214<sup>b</sup>); 35<sup>4</sup>, wo dem kanaanitischen Kultbaum die ihm kongenialen Kultmomente (Gottesbilder, Amulette) sozusagen anvertraut werden; Dt. 11<sup>30</sup>; Ri. 9<sup>37</sup>: Wahrsager-Eiche. Denn auch diese Stelle gehört zu dieser Gruppe, weil das kulturgeschichtliche Milieu von Ri. 9 wesentlich kanaanitisch ist (vgl. in V. 4 den Baʿal berith). Drittens gibt es Stellen, wonach Bäume in positiver Beziehung zum Jahwekult standen: a) wo sie bloß verwertet sind als eine günstige Lage für einen Jahwealtar darbietend: Gn. 13<sup>18</sup> (14<sup>13</sup> 18<sup>1</sup>) Jos. 24<sup>26</sup> Ri. 6<sup>11</sup>; b) wo sie bei einer Kultstätte von einem Vertreter der wahren israelitischen Religion selbst gepflanzt sind: Gn. 21<sup>33</sup>; c) wo sie als Mittel der Gotteskundgebung dienen: das Rauschen der Baka-Bäume (2 S. 5<sup>24</sup>).

Sind nun die betreffenden Bäume als „Sitze von Göttern“ angesehen worden. Dies ist

1) nicht einmal bei den Kanaanitern völlig sicher. Denn es ergibt sich nicht aus drei von den vier Argumenten, die Stade § 53, Anm. 2 dafür geltend macht: α) אֵלֶּיךָ und אֵלֶּיךָ „Terebinthe“ gehören zu אֵל (Gn. 14<sup>6</sup> etc.; von אֵל-אֵל „stark sein“) und nicht, wie Stade sagt, zu אֵל „Gott“, als wenn Terebinthe = Baumgott wäre. — β) Auch wenn *raʿanān* „grün“ in der häufigen Formel von „Höhen“ unter „jedem grünen Baum“<sup>1)</sup> (Dt. 12<sup>2</sup> etc.) gleich „immergrün“ ist, bezeichnet es den betreffenden Baum natürlicherweise als ein Symbol der Naturvegetationskraft, als eine Gottesgabe z. z. und nicht als einen Gottessitz. — γ) Wenn der Glaube, daß Bäume die Sitze von göttlichen Wesen seien, im jetzigen Syrien und Palästina konstatiert werden kann, was aber nach Greßmann<sup>2)</sup> als unsicher erscheinen muß, dann ist dieser Glaube trotzdem nicht zweifellos in das Altertum zurückzutragen; denn der Volksglaube ist oft später ausgeartet: exempla sunt odiosa! — δ) Aber die Ansiedlung von Wahrsagern bei Bäumen (Gn. 12<sup>6</sup> Dt. 11<sup>30</sup> Ri. 9<sup>37</sup> s. o.) spricht allerdings für jene Ansicht. Trotzdem muß hinzugefügt werden, daß wir kein Zeugnis von irgendwoher besitzen, wonach der betreffende Baum auch nur bei den Kanaanitern als Objekt des Kultus beurteilt worden wäre.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Eine natürliche Hyperbel (vgl. meine Stilistik etc. 70),

<sup>2)</sup> H. Greßmann, Palästinas Erdgeruch etc. (1909), 17. 27.

<sup>3)</sup> Dies wird richtig von Lagrange, Études etc. p. 171 betont. Ohne



2) Betrachten wir nun die Volksreligion in Israel!<sup>1)</sup> In ihr kann der Glaube, daß ein Baum der Sitz einer Gottheit sei, mit Sicherheit nicht von Babylonien her abgeleitet werden, denn da erscheinen Bäume nicht als Adressaten des Kultus.<sup>2)</sup> Jener Glaube könnte von den Kanaanitern, bei denen er nach den soeben gegebenen Bemerkungen als möglich anzusehen ist, zu gewissen Kreisen Israels übergeströmt sein. Aber aus Hoseas Worten „Mein Volk befragt sein ʕēš“ (4 12 a α) kann es nicht entnommen werden. Denn ʕēšō ist mit „sein Holz“ zu übersetzen,<sup>3)</sup> und ist dabei an ein Gottesbild, was ʕēš „Holz“ auch in Jr. 2 27 bedeutet, zu denken, wahrscheinlich an einen Teraphîm, wie dieser vom babylonischen Könige (Hes. 21 26; Luther: 21) und nach Sach. 10 2 von den Wahrsagern in Israel befragt wurde.

3) Endlich bei Anhängern der israelitischen Religion erscheint ein Baum nur als Mittel der Jahwekundgebung, indem in einer bestimmten historischen Situation das Rauschen in den Wipfeln von Bäumen als das „Hallen des Daherschreitens“ Jahwes hingestellt ist (2 S. 5 24). Wenn von Abraham bei einem bereits vorhandenen Baume ein Altar gebaut (Gn. 12 6 13 18), oder bei einem Altar ein Baum gepflanzt wurde (21 33), so ist dieser als Schattenspender gemeint, wie ein solcher noch jetzt von den Mohammedanern bei Gräbern aufgefaßt wird (Greffmann, Palästinas Erdgeruch in der isr. Rel. 1909, 12).

Aber die hier auf S. 96, Anm. 1 zitierten Worte von Kautzsch behaupten mehr, als was sich mit den Quellen verträgt. Denn

---

geschichtliche Grundlage spricht also wieder Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 97 „in der kanaanitischen Religion von Stein-, Baum- und Quellenkult“.

1) Kautzsch, Bibl. Theol. 13 sagt: „Wirkliche Verehrungswesen waren für Israel in der vormosaischen Zeit die zahlreichen Numina (*ʿēlm*, Sg. *ʿēl* „Gottheit, Gott“), die als die Bewohner und Besitzer bestimmter Örtlichkeiten betrachtet und als solche verehrt wurden. Und zwar erscheinen sie am häufigsten mit Bäumen, Steinen und Quellen verknüpft, die ebendadurch zu heiligen Bäumen, Steinen und Quellen wurden. . . Eine Spur bestimmter numina loci hat sich überall da erhalten, wo trotz der für den Jahwismus selbstverständlichen Identifizierung des Numen mit Jahwe doch die ursprüngliche Heiligkeit des betreffenden Baumes etc. geblieben ist.“

2) Bei den Babyloniern spricht man (Joh. Nikel, Gen. und Keilschriftforschung 1903, 133 und Br. Meißner, Bab. usw. 1920, 433 a) von „heiligen Bäumen“, aber über ihren Kultus ist nichts erwähnt.

3) Targum: sein Bildnis (*ʕelām*) von Holz; LXX: ἐν συμβόλοις (!); Vulg.: in ligno suo interrogavit.

aus ihnen ist nicht zu entnehmen, daß ein vormosaischer Israelit einen Baum wegen eines darin wohnenden 'ēl „Gott“ als „heilig“ betrachtet habe, oder daß die Palme, unter der die Prophetin Debora bei ihrem Verkehr mit dem Volke zu sitzen pflegte (Ri. 4 5), oder andere Bäume, wie z. B. die Tamariske, unter der Saul Gericht hielt (Ri. 6 11 1 S. 14 2 22 6 31 13), für Debora oder Saul noch „als heilig galten“ (Kautzsch, 15). Mit Recht also ist auch F. Lundgreen, Die Pflanzenwelt in der alttestl. Religion (Beihefte zu ZATW. 1908, 32) zu dem Ergebnis gekommen: „Die Gottheit wohnt nicht in den Bäumen, aber sie offenbart sich dort gelegentlich,“ womit er auf die oben erwähnte Stelle 2 S. 5 24 zielt.

Die wichtigste Frage aber ist, ob der Kultus „heiliger Steine“ als eine Vorstufe der israelitischen Religion anzusehen ist, und ob diese Verehrung von Fetischsteinen noch in den Berichten über die Patriarchengeschichte konstatiert werden kann.

In dieser Beziehung ist neuerdings sogar geäußert worden, daß Abraham und Sara alte Steingottheiten gewesen seien.<sup>1)</sup> Man hat diese Meinung auf Jes. 51 1 b. 2 aufbauen zu können gemeint. Dort heißt es nämlich: „Blickt auf den Fels, aus dem ihr gehauen, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid! Blickt auf Abraham, euern Ahnherrn, und auf Sara, die euch gebär!“ Da gehen also „Fels“ und „Abraham“ miteinander parallel. Aber dieses Parallelgehen entscheidet nichts. Trotz desselben kann der Ausdruck „Fels“ nur eine veranschaulichende Metapher sein, und für die Stammutter Sara ergab sich dann leicht als entsprechende Metapher der Ausdruck „Brunnen“.<sup>2)</sup> Gegenüber der sonst allgemeinen Anschauung des althebräischen Schrifttums, daß Abraham und Sara historische Persönlichkeiten waren, könnten nur ganz deutliche Aussagen Abraham und Sara als einstige Steingottheiten erweisen.

Daß übrigens der in Jes. 51 1 gebrauchte Ausdruck „Höhlung“ „auf einen an die Höhle von Hebron sich anschließenden anthropogonischen Mythos anspielen wolle“ (Duhm auch noch 1914 z. St. und W. Staerk, Studien zur Religionsgeschichte des

<sup>1)</sup> Ge. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen (1897), 27f. Die Kritik seiner Aufstellung ist nicht überflüssig (gegen Aalders, Sporen van Animisme etc. 1914, 17).

<sup>2)</sup> *nīqqartēm* Jes. 51 1 ist euphemistisch gesagt (mein WB. 228 a).

AT. 1899, 24. 29), bezeichnete auch Fr. Schwally im Lit. Zentralblatt 1899, Sp. 811 mit Recht als unerweislich.

Weist ferner etwa der häufig vorkommende Ausdruck *šûr* „Fels“ für Gott auf alten Fetischismus hin? Dies ist bei Stade I, § 55, 2, Anm. 1 einfach durch die Zitierung des Titels einer Abhandlung von A. Wiegand im ZATW. 1890, 85 ff. abgelehnt worden. Aber trotz dessen Untersuchung ist der erwähnte Ausdruck *šûr* wieder als eine Spur von altem Fetischismus geltend gemacht worden von Ge. Kerber aaO., 25. Er berief sich dabei auf den Eigennamen Bar-Šûr in einer altaramäischen Sendschirli-Inschrift, indem er darin einen „Sohn des Gottes Šûr“ findet. Indes *Šûr* „Fels“ tritt auch bei den Midianitern und Israeliten als Eigenname auf (mein WB 385a) und konnte natürlicherweise als solcher auftreten, ohne daß es erst ein Gottesname gewesen war. Sodann stützt Kerber sich auf das Nebeneinanderstehen der Namen *Pedahšûr* Nm. 1<sup>10</sup>–10<sup>23</sup> und *Pedah'el* 34<sup>28</sup>. Gerade in bezug darauf hatte aber schon Nestle<sup>1)</sup> gewiß mit Recht betont, daß „erlösen“ (*padah*) sicherlich eine so sehr geistige Handlung sei, daß sie von einem „Stein“ und auch von einem heiligen „Stein“ nicht ausgesagt werden könne. Also ist in *Pedahšûr* „Erlöst hat Fels“ dieser Ausdruck eine bildliche Bezeichnung für „Gott“. Außerdem dürfte es bemerkenswert sein, daß in mehreren Stellen die Erwähnung Gottes vorangeht und dessen Bezeichnung als „Fels“ erst nachfolgt (Dt. 32<sup>4</sup> Jes. 17<sup>10</sup> 30<sup>29</sup>). Also die Bezeichnung *šûr* „Fels“ ist nicht das Zugrundeliegende, sondern *šûr* ist nur ein veranschaulichendes Äquivalent, durch das die Sicherheit der Zuflucht Israels plastisch dargestellt werden sollte.<sup>2)</sup>

Doch Kerber meint behaupten zu können, daß „der alten Zeit, der die mit *šûr* „Fels“ zusammengesetzten Namen „Erlöst hat Fels“ etc. angehören, die metaphorische Ausdrucksweise sicher fremd gewesen sei, und selbst wenn er dieselbe zugeben könne, so würden doch diese Namen zurückweisen auf einen noch älteren in der Metapher fortlebenden Fetischismus.“ Aber weshalb sollen nicht schon die alten Hebräer den Ausdruck

<sup>1)</sup> Eb. Nestle, Die israelitischen Eigennamen in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (1876), 156.

<sup>2)</sup> Übrigens ist es — freilich bloß literarisch — nicht konstatiert, wie Cornill (Zur Einleitung 1912, 69) betont, daß *šûr* als Bezeichnung Gottes in Israel alt ist.



„Fels“ als ein Bild der Unerschütterlichkeit und Zuverlässigkeit ihres Gottes und seiner Hilfe gefunden haben? Das drängte sich doch auch schon dem einfachen Menschen auf, wie auch z. B. das wohlthuende Licht als eine Veranschaulichung für „Huld“ der Gottheit (Nm. 6<sup>25</sup> etc.) usw. Überhaupt haben auch die neueren Forschungen über die ältesten Menschens Spuren, wie z. B. über die Zeichnungen der Höhle von Amira, Produkte dieser alten Menschen ans Tageslicht gefördert, die uns warnen, ihnen den Sinn und Verstand für den Gebrauch einfacher bildlicher Ausdrücke abzusprechen.<sup>1)</sup> Auch waren die alten Semiten gar nicht so phantasielose Leute, wie Ed. Meyer in seiner Geschichte des Altertums I, 208 (I<sup>2</sup>, 1909, 384) meint. Ferner war die weitreichende Gebirgsnatur Kanaans,<sup>2)</sup> die mit ihren vielen Felszacken oft dem Flüchtling ein willkommenes Asyl vor seinem Feinde bot, eine sich fast aufdrängende Veranlassung zum metaphorischen Gebrauche von „Fels“.<sup>3)</sup> Folglich kann man nicht mit Kerber von dem tatsächlich vorliegenden metaphorischen Gebrauch des Ausdrucks „Fels“ als eines Attributs und Ersatzes von Gott auf einen „in der Metapher fortlebenden Fetischstein“ zurückschließen. Dieses Verfahren würde über die Tatsachen hinausgehen und auf der Theorie beruhen, daß auch das alte Israel auf der Stufe des Kultes von Fetischsteinen gestanden haben müsse.<sup>4)</sup>

Oder gibt es Tatsachen als Belege dafür, daß das ältere Israel noch bis in die Patriarchenzeit herein auf der Stufe des Fetischismus gestanden hat?

Die Gottesbezeichnung „der Stein Israels“ (Gn. 49<sup>24</sup>) ist kein solcher Beleg.<sup>5)</sup> Denn sie ist nur eine Variante von „der

<sup>1)</sup> „Altamira, ein Kunsttempel des Urmenschen“ (Naturwissenschaftliche Zeitfragen, Heft 10, 1910, Vorwort usw.).

<sup>2)</sup> Diese Wendung ist wohl kaum mit Grund beanstandet worden von Jul. Boehmer in der „Studierstube“ 1912, 486.

<sup>3)</sup> So auch schon Driver im ICC. zu Dt. 32<sup>4</sup>.

<sup>4)</sup> Ein fraglos willkürlicher Absprung von den vorliegenden Tatsachen liegt ja darin, wenn gesagt worden ist: „Hebräisches *šûr* ist ursprünglich der Name der Erscheinungsform Jahwes. Wahrscheinlich ist es mit *šûrā* „Bild““ zusammengehörig und gleichbedeutend mit der solaren Gottheit *šlm*“ (H. Winckler, ZDMG. 1900, 418 vgl. seine Geschichte Israels II, 229). Dies wird vom althebräischen Sprachgebrauch vollständig desavouiert.

<sup>5)</sup> Stade, § 55, 2, 1 begnügt sich mit der Bemerkung, daß „der Stein Israels“ in „verderbter Stelle“ stehe, und „der Stein“ wird auch z. B. von Kautsch, AT., Procksch z. St. und Rice in The Expository Times 1912, 381f. beseitigt. Der letztgenannte stützt sich hauptsächlich darauf, daß die LXX wegen ihres *ὁ καταχρύσας* „nicht 'eben, sondern *zōzēr* (Helfer) las“ und *rōzē* „Hirt“ wegließ. Aber die LXX hat oft dunkle Ausdrücke auf-

Fels Israels“ (Jes. 30 29) und darf demnach ebensowenig, wie dieser letztere Ausdruck (s. o.), als ein tatsächlicher Beleg für alten Fetischismus Israels verwertet werden. — Sodann auch nicht einmal der Schein eines faktischen Belegs für den Fetischkult Altisraels schimmert aus den von Stade I, § 55 hierbei erwähnten „Steinen zu Gilgal und zu Sichem“ (Jos. 4 5-9 20-24 24 26 f.) heraus. Denn jener aus zwölf dem Jordanbett entnommenen Steinen hergestellte Steinkreis (Kromlech) sollte für das zwölfstämmige Israel ein Denkmal zur Erinnerung an die in schwerer Stunde erfahrene Gotteshilfe sein.<sup>1)</sup> Ferner der von Josua in Sichem aufgestellte große Stein sollte nach der ausdrücklichen Bemerkung der Quelle ebenfalls ein Zeuge des Bundes mit Gott sein. Bei diesem Steine wird nicht einmal eine Opferdarbringung erwähnt.<sup>2)</sup> — Dies geschieht nun in bezug auf den „großen Stein“ 1 S. 14 33. Deshalb baut man (Stade I, § 55, 2) auch auf diese Stelle die Behauptung, daß „man diese Steine ursprünglich

---

gehellet (meine Einleitung ins AT., § 26, 8). Nach meiner Ansicht ist der Stein das ursprünglichere Element des Textes und „Hirt“ ein erklärender Ersatz desselben.

<sup>1)</sup> Kautzsch, Bibl. Theol., 14 bemerkt: „Vorjahwistisch ist höchstwahrscheinlich der heilige Steinkreis in der Nähe des Jordan bei Jericho, von dem ein vielgenanntes Heiligtum (*ha-gilgal*, der [Stein-]Kreis) seinen Namen hat.“ Der Ort Gilgal, den die Israeliten westlich vom Jordan voranden (Jos. 4 19), war aber eine kanaanitische Gründung, und es schließt also mindestens eine Unklarheit in sich, wenn er bei Kautzsch als „vorjahwistisch“ bezeichnet wird. Ob die Kanaaniter dort „heilige Steine“ gefunden haben, wissen wir nicht und kümmert uns nicht direkt. Für die Israeliten aber war der Ort, nachdem sie die zwölf erwähnten Steine dort aufgestellt hatten (Jos. 4 20 ff.), deshalb ein geweihter Ort der Erinnerung an eine Gotteswohlthat, und an jedem solchen Ort war ein Altar erlaubt (Ex. 20 24). Deshalb wurde dieser Ort Gilgal zu einer der früher erlaubten vielen Kultstätten der Jahwereligion. Die Erzählung Jos. 4 20 ff. ist also nicht mit Kautzsch (S. 14) ein „Versuch“ zu nennen, „den ursprünglich heidnischen Charakter dieses Steinkreises für den Jahwismus unanstößig zu machen“. Vielmehr ist dies eine unberechtigte Umdeutung des Textes.

<sup>2)</sup> Kautzsch aaO., 14 sagt: „Eine Überwindung der alten, aus vormosaischer Zeit überkommenen Betrachtungsweise durch den Jahwismus liegt vielleicht Jos. 24 26 E vor, wo die Errichtung des heiligen Steines unter der Eiche im Heiligtum Jahwes zu Sichem Josua zugeschrieben wird.“ Welche Summe von unbegründeten Voraussetzungen liegt da wieder in „vormosaisch“ und „heiliger Stein“ usw.! Hier hat er aber wenigstens gleich selbst durch die Einschaltung eines „vielleicht“ die Umdeutung des alten Textes (aus E!) als eine vage Vermutung gekennzeichnet.

für den Wohnsitz (Körper) eines 'el [„Gott“] angesehen hat“. Also obgleich in dem Bericht — der altertümlichen — Quelle erzählt ist, daß Saul den Befehl gab „Wälzt einen großen Stein zu mir her!“, so erlaubt man sich doch, diesen vom Volke herbeigewälzten Steinblock zu einem Fetischstein, einer Gotteswohnung, zu machen. Nein, es war einer von den — mit der alten Gesetzesstelle Ex. 20<sup>24-26</sup> (Dt. 27<sup>5</sup> Jos. 8<sup>31</sup>) zusammenstimmenden — Felsaltären, die auch sonst im althebräischen Schrifttum erwähnt sind.<sup>1)</sup>

Den Hauptbeweis für altisraelitischen Fetischismus findet man aber in Gn. 28<sup>18.22</sup> (Stade I, § 55, 2 und andere). Indes wird diese neuerdings so weit verbreitete Auffassung wirklich dem Texte gerecht? Befragen wir seine einzelnen Momente nach ihrer Antwort!

α) Gewiß, Jakob richtete einen Stein als eine Säule (*maššēba* V. 18<sup>a</sup>) auf. Aber genau so wird von ihm auch erzählt, daß er einen Stein als Zeichen der Erinnerung an den Vertrag mit Laban aufstellte, und dieser Stein heißt ebenfalls eine *maššēbe* (31<sup>45</sup>; s. u. S. 107), und auch auf phönizischen Inschriften heißt *maššēbeth* (Vokalisation ist fraglich) einfach „Säule“,<sup>2)</sup> und zwar meistens speziell „Grabsäule“ (Bloch, Phön. Glossar, S. 42). Eine Grabsäule ist aber natürlicherweise ein Anhalt zur Erinnerung an den Verstorbenen, ein Denkmal oder vielleicht auch ein primitiver Altar, soweit irgendwo die Toten als Götter vorgestellt wurden (s. o. S. 79—85).

β) Sodann goß Jakob Öl oben auf den Stein („auf den Kopf von ihm“ V. 18<sup>b</sup>). Aber dies ist nur ein Ausdruck für „salben“, denn ganz dieselbe Ausdrucksweise begegnet in 1 S. 10<sup>1</sup> statt „und er salbte ihn“. Auch werden die Worte von Gn. 28<sup>18 b</sup> in der Parallelstelle 31<sup>13</sup> durch *maschach* „salbte“ ersetzt, und dieses Salben braucht nur einen Akt der Weihung, nämlich des Steines zu einem Denkmal und Grundstein einer Kultstätte, zu bezeichnen. Denn so wird das Salben auch in bezug auf einen Altar und

<sup>1)</sup> Ri. 6<sup>20</sup> 13<sup>19</sup> 1 S. [6<sup>14</sup> von Philistern verwendet] 14<sup>33</sup>; vgl. hauptsächlich Kittel, Studien zur hebräischen Archäologie etc. (BAT. I) 1908, 97 ff. Übrigens sind Parallelen zu den „Napflöchern“ in den sogenannten schwedischen Elfenmühlen gefunden worden (E. Harmarstedt, Schwedische Opfersteine 1914/15; im Theol. Lit.-Blatt 1915, 513 f.).

<sup>2)</sup> In der zu Athen gefundenen „Kranzinschrift“, Z. 5 f.



ein Allerheiligstes gebraucht (Ex. 29<sup>36</sup> Nm. 7<sup>88 b</sup> Dn. 9<sup>24 b</sup>).<sup>1)</sup> Übrigens in einem andern Bericht über die Aufstellung einer *Maššébe* bei Bethel (Gn. 35<sup>14 P</sup>) ist gesagt, daß Jakob auf die *Maššébe* zuerst ein Trankopfer ausgoß. Da ist also die *Maššébe* als ein solcher primitiver Altar betrachtet, wie er in Ri. 6<sup>20 13 19 1 S. 14 33</sup> erwähnt wird. So hat ja nach Sanchuniathon-Philo Byblius<sup>2)</sup> auch *Ὀῦσῶς* auf zwei von ihm dem Feuer und dem Hauch gewidmeten Säulen (*στῆλαι*) das Blut des von ihm erlegten Wildes gespendet (*σπένδειν*), und auch die in Tašanakh, Geser usw. ausgegrabenen Säulen<sup>3)</sup> haben als Altäre gedient.<sup>4)</sup>

γ) Daß nun das auf den Stein gegossene Öl nach den meisten Partien von Gn. 28<sup>17 ff.</sup> „nur Weiheguß“ ist, wird jetzt meistens anerkannt,<sup>5)</sup> aber man sagt doch zugleich: „Der Ölguß ist kein Trankopfer mehr. Die naivere ältere Auffassung blickt aber noch deutlich, Gn. 28<sup>22</sup> und besonders 35<sup>7</sup>, durch.“ Dies ist die gegenwärtig herrschende Meinung.<sup>6)</sup> Aber ist sie wirklich begründet? Die zuletzt erwähnten beiden Stellen sollen jetzt sofort untersucht werden.

δ) Vom Texte wird dem Patriarchen nicht der Ausruf: „Wie furchtbar ist dieser Stein!“, sondern der Ausruf „Wie furchtbar ist dieser Ort!“ (V. 17<sup>a</sup>) in den Mund gelegt. Nach dem Texte hat er auch nicht den Stein, sondern „diesen Ort“ als Beth-el benannt (V. 19<sup>a</sup>), und nach dem Texte ist der Stein auch in V. 22 nicht „Haus Gottes (Beth-el) genannt“, obgleich dies immer von neuem behauptet worden ist.<sup>7)</sup> Fast die richtige Übersetzung von 28<sup>22</sup> ist von Marti 27 gegeben: „Dieser Stein, den ich als eine *Maššébe* aufgerichtet habe, soll ein Gotteshaus (*bêth elôhîm*) sein.“ Nur ist noch dieses „sein“ irrtümlich. Denn

<sup>1)</sup> „Auch in Assyrien wurden Denksteine mit Öl gesalbt“, wie ja Tiglath-Pileser I. sagt: „Die Denksteine meines Vorfahren Šamši-Ramman habe ich mit Öl gesalbt“ (S. Daiches, *Babylonian Oil Magic etc.* 1913, 3).

<sup>2)</sup> Bei Eusebius, *Praeparatio evangelica* I, 10, § 8.

<sup>3)</sup> Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (1907), 119 ff.

<sup>4)</sup> „Auf den ältesten Höhen der Kanaaniter gab es wahrscheinlich keinen Altar“ (Paton bei Hastings, *Encyclopaedia of Rel. etc.* III, 186<sup>b</sup>). „Die *maššébe* war zugleich Idol und Altar.“

<sup>5)</sup> Z. B. auch von G. Beer in *ZDMG.* 1909, 401.

<sup>6)</sup> Auch von Kautzsch, *AT.* 1909 z. St. und *Bibl. Theologie* 1911, 14, ebenso von Kittel, *Geschichte I* (1921), 392.

<sup>7)</sup> Z. B. bei W. R. Smith, *Die Religion der Semiten*, 155 und bei Sam. Ives Curtiſ, *Ursemitische Religion* (1903), 93.

bei fetischistischer Anschauung wäre der Stein schon eine Gotteswohnung und könnte nicht gesagt sein, daß dieser Stein ein Gotteshaus sein solle. Also vertritt der Text auch in diesem V. 22 die nicht-fetischistische Auffassung dieses Steines, und deshalb muß die Übersetzung lauten: „Und dieser Stein, den ich als eine Maṣṣébe aufgestellt habe, soll ein Gotteshaus werden.“<sup>1)</sup> — Sodann ist auch die Quellenzugehörigkeit von Gn. 28 17f. für die Entscheidung der Frage, ob dort ein Fetisch gemeint ist, wichtig. Der erwähnte Abschnitt V. 17f., wie überhaupt V. 17-22 im wesentlichen, gehört zur elohistischen Quelle.<sup>2)</sup> Zu derselben Quelle gehört auch 35 1-5, und hier ist erzählt, daß Jakob bei der Rückkehr aus Mesopotamien die Gottesbilder vergrub, die von seiner Familie aus Mesopotamien mitgebracht worden waren. Da kann doch nicht ebenderselbe Erzähler vorher (in 28 17f.) berichtet haben wollen, daß Jakob selbst einen Fetisch verehrt habe. — Endlich auch in 31 13 E 35 7 E weist der Name „der Gott von Bethel“ nicht auf einen Fetisch hin. Denn der Text heißt: „Und dort baute er einen Altar und nannte den Ort *'ēl Bēth-'ēl*, denn dort hatte sich ihm die Gottheit enthüllt, als er vor seinem Bruder entflo.“ Gewiß muß man nun urteilen, daß LXX, Peschîṭā und Vulgata, die den Ausdruck „*'ēl* = Gott“ in dem Stadtnamen nicht bieten, einen später erleichterten Wortlaut haben, und die Ortsbezeichnung demnach ursprünglich *'ēl Bēth-'ēl* lautete. Trotzdem ist es unbegründet, zu sagen, daß „das ursprüngliche *numen loci* (Gn. 28 17ff.) auch für E noch unvergessen“ (Kautzsch z. St.) gewesen sei. Denn als Sinn des Namens „der Gott von Bethel“ kann nur dies gelten: „Der Gott, der sich in Bethel kundgab.“ Dies verlangt die Fortsetzung „denn dort hatte sich ihm die Gottheit enthüllt“. Unrichtig wiederum ist die Deutung jenes Stadtnamens mit „Gott ist in Bethel“<sup>3)</sup>, obgleich das bloße *bēth* oft „im Hause“ bedeutet (mein WB. 38 a). Übrigens besitzt dieser Stadtname eine erläuternde Parallele in dem Stadtnamen „Jahwe ist unsere Gerechtigkeit“ (Jr. 33 16 b).

<sup>1)</sup> Diese von mir schon 1906 in „Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion“ vertretene Übersetzung hat jetzt auch Gunkel, HK. zur Gn. (1910), 321.

<sup>2)</sup> So richtig auch Kautzsch, AT. (1909f.) z. St.; und andere.

<sup>3)</sup> Procksch z. St. und Kittel, Die Religion des Volkes Isr. (1921), 29.

Also auch Gn. 28<sup>22</sup> und 35<sup>7</sup> enthalten keinen Beleg dafür, daß das ältere Israel eine fetischistische Auffassung von Gott gehegt habe.

Freilich sagt man, daß in der Erzählung des Elohisten „bewußte Umdeutungen“ vorliegen (Kittel, Geschichte I [1921], 392). Aber was denn „läßt keinen Zweifel darüber, daß es eine Zeit gab, wo die Erzählung einen andern Sinn hatte“ (Kittel)? Auch auf S. 378<sup>2</sup>, worauf er zurückweist, behauptet er nur, daß „ein alter Menhir erst zu einer Maßsêbe hergerichtet“ sei. Aber das ist kein Beweis. Also aus den Quellen kann man keinen Beleg für jene neuere Meinung beibringen, und darf man ihn aus dem kulturgeschichtlichen Milieu des alten Israel entnehmen. Nein, das hieße, die Patriarchen auf die religionsgeschichtliche Stufe ihrer Umwelt stellen. Damit aber wird ihre religiöse Eigenart ignoriert, die in allen Quellenberichten über sie positiv bezeugt ist. — Dagegen vermag Kittel im Nachtrag zur 4. Aufl. (1921, S. XXVIII) nur zu stammeln: „Anders König“!

Aber bezeichnete nicht der Ausdruck *bêth-êl* oder seine wahrscheinliche ältere Form *baith-il* einen Gott?

Nun aus dem buchstäblichen Wortsinn von *bêth-êl*, nämlich „Haus Gottes“ kann man nicht entnehmen, daß dieser Ausdruck überall, wo er angewendet worden ist, ebendieselbe Art von Wohnung der Gottheit gemeint haben müsse. Dies muß deshalb ausdrücklich bemerkt werden, weil neuerdings betont wird, daß „Bethel eigentlich Gottesbehausung“ bezeichnete (Kittel, Geschichte I, 369). Das mit dem Ausdruck *bêth-êl* gemeinte Gotteshaus konnte selbstverständlich bald im fetischistischen Sinne als ein bloßer Stein oder eine Säule, bald aber auch als ein einfacheres oder vollkommeneres Haus gedacht sein.<sup>1)</sup> Deshalb kommt nichts Entscheidendes darauf an, in welcher von diesen möglichen Bedeutungen des Ausdrucks *bêth-êl* dieser bei andern Völkern, die in der näheren oder entfernteren Umgebung des ältesten Israel gelebt haben, gebraucht worden ist.<sup>2)</sup> Trotzdem soll dieser Gebrauch hier untersucht werden.

<sup>1)</sup> Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), 62 behauptet, daß „wir *bêth'êl* nur als Name des heiligen Steines, nicht als Bezeichnung des Heiligtums kennen“. Da ist übersehen, daß auf israelitischem Boden *bêth-êl* in Gn. 28<sup>22</sup> (s. o. S. 102f.) mit dem Begriff eines wirklichen Gotteshauses, also eines Heiligtums, verknüpft ist und als Stadtname (35<sup>6</sup> 48<sup>3</sup> usw.) gebraucht wird.

<sup>2)</sup> Wieder übersehen von Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 72.



In einer assyrischen Inschrift aus der Zeit Asarhaddons (681—668) ist ein westländischer Gott *ba-ai-ti-ilê* erwähnt (v. Baudissin in der ZDMG. 1904, 413). Dies beruht auf einer sekundären Deutung von *baith-il*. Das Wort für „Gotteshaus“ ist metonymisch (meine Stilistik, 27) auf den Bewohner desselben übertragen worden. Dies war ebenso möglich, wie „Himmel“ zu einem Ausdruck für Gott wurde.<sup>1)</sup> Der da begegnende spätere Gebrauch von *baith-il* zeigt sich auch in weiteren Spuren. Denn zwar in den uns erhaltenen phönizischen Inschriften kommt *baith-il* nicht vor (Lidzbarski, Handbuch der nord-semitischen Epigraphik, 235 f.; Bloch, Phön. Glossar, 20. 24), und auch v. Baudissin, Adonis etc. (1911), 30 gibt keine direkt phönizischen Belege für folgenden Satz: „In dem phönizischen Gott ביתאל [*? baith-il*, oder *bêth-êl*], βαῖνυλος ist der heilige Stein geradezu aus einem Wohnsitz der Gottheit zu Gott geworden.“ Zum Beweis beruft er sich auf die Angaben von Philo Byblius, auf jenen „westländischen“ Gott *bait-ilê*, ביתאלנתן neben יהונתן in den Elephantine-Texten und auf babylonische Personennamen. Unter den von dem Gotte Οὐρανός erzeugten Göttern wird nämlich von Philo Byblius bei Eusebius, Praeparatio evang. I, 10, 13 auch *Bénnulos* erwähnt, und in § 18 wird hinzugefügt, daß „Gott „Uranos“ [Himmel] auch ἐπενόησε Βαῖνύλια“, also Bätylie erdachte.<sup>2)</sup> Endlich eine neuerdings

<sup>1)</sup> Diese Beurteilung des erwähnten westländischen *ba-ai-ti-ilê* wird auch geteilt von v. Baudissin, Adonis etc. (1911), 30 und Hehn. Die bibl. und bab. Gottesidee (1913), 156: „Der „Tempel“ wird im Westland als besonderer Gott verehrt, denn in einem Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal von Tyrus wird ein Gott Baitiêl erwähnt.“

<sup>2)</sup> Die Worte *βένυλος* und *βαῖνύλιον* werden ja freilich neuerdings gewöhnlich von demselben *baith-il* hergeleitet (so auch z. B. wieder von A. Thomsen in Kopenhagen, Religion und Religionswissenschaft 1913, 48). Aber man müßte sich doch eigentlich daran stoßen, daß dann der 22. Buchstabe des semitischen Alphabets nicht, wie sonst (im Poenulus usw. bei Stade in den „Morgenländischen Forschungen“, S. 174), durch θ, sondern durch τ wiedergegeben ist. Man könnte deshalb zur Erklärung des τ an ἡ βαῖτη „das aus Fell bestehende Gewand“ erinnern und auf ἐπ-άλλιον „kleines Epos“ hinweisen, so daß *βαῖνύλιον* ursprünglich eine mit Fell bekleidete kleine Götterstatue bezeichnet haben könnte, wie ja oft in antiken Riten die Haut des Opfertieres auch als Kleid des Gottes gebraucht wird (W. Rob. Smith, Die Religion etc. 1899, 333). Aber allerdings tritt auch im Namen des zweiten Buchstaben neben dem semitischen *bêth* uns ein griechisches βῆτα entgegen. — Jedenfalls verstanden die Alten unter Bätylie (*baetulus* oder *baetylus* bei Plinius, Naturalis historia 37, 9, 135) Meteorsteine oder andere angeblich mit magischer Kraft ausgestattete Steine, indem man die aus einer höheren Region herabgefallenen Steine als irgendwie gotterfüllte ansah. Die berühmtesten unter

bei Kefer Nebo im nördlichen Syrien gefundene griechische Inschrift bezeugt, daß eine Ölmühle geweiht wurde „dem Seimios und Symbetylos und Leon, einheimischen Göttern“ (veröffentlicht auch bei Lidzbarski, *Ephemeris* II (1908), 323). Also auch da ist ein Gott Betylos als in Syrien einheimisch erwähnt.<sup>1)</sup> Überall da ist also der Gottessitz als ein Ausdruck für „Gott“ verwendet.

Aber mag *bêth-êl* anderwärts einen bloßen Stein als Gottesbehäusung bezeichnet haben und dieser Ausdruck dann zu einer Gottesbenennung geworden sein, daraus ergibt sich nicht der fetischistische Sinn des Ausdrucks *bêth-êl*, mit dem in Gn. 28<sup>17</sup> ff. überhaupt nicht der Stein, sondern der Ort benannt ist, wo sich die Gottheit enthüllt hatte (V. 19 a), und der dort auch als ein wirkliches Heiligtum gedeutet wird (V. 22).

Neuestens hat man gemeint, in Jr. 48<sup>13</sup> finde sich der Ausdruck *Bêthêl* als Gottesname (Strack in ZDMG. 1911, 837 und Smend in der Theol. Lit.-Ztg. 1912, 678). Aber in dem Parallelismus zwischen Kemósch und *Bêthêl* liegt dort eine Art comparatio compendiaria (meine Stilistik, 206—211), und *Bêthêl* vertritt den bekannten bilderdienerischen Kultus von Bêthêl. So urteilt (ohne diese Begründung) auch Duhm im KHK. z. St. Für Cornill und Rothstein-Kautzsch z. St. ist das so selbstverständlich, daß sie gar nicht darüber sprechen.

e) Sodann eine Maššêbe (hebr. *maššêbâ* „Säule“), wie sie von Jakob nach Gn. 28<sup>18</sup> aufgestellt wurde, konnte von vornherein ein „Erinnerungszeichen“ sein. Dies wird neuerdings meistens mit Unrecht verneint.<sup>2)</sup> Denn Grenzsteine oder Stein-

---

diesen Steinen waren der Stein von Byblos, der schwarze Stein, den Elagabal vom syrischen Emesa nach Rom bringen ließ, und der Stein in der Qaḏaba zu Mekka. Ein ähnlicher Gedankengang zeigt sich in „Saxa vocant Itali, mediis quae in fluctibus, aras“ (Vergil, Aeneis 1, 109).

<sup>1)</sup> Die betreffs der Silbe *Sym* von Symbetylos neuerdings vorgetragenen Behauptungen sind in meinem Artikel „Die Gottheit Aschima“ (in ZATW 1914, 16 ff. 29) beurteilt worden, und ich selbst habe mich dafür entschieden, daß Symbetylos einen Gott meint, der als mit einem andern denselben Betylos „Gottessitz“ teilend (vgl. *σύνθετος*) gedacht wurde, wie Hermes und Zeus zu einem Paar verbunden sind in Heliopolis (Lagrange, *Études* etc. 1905, 196).

<sup>2)</sup> Auch J. de Groot in seiner sonst sehr wichtigen Arbeit über „Palästijnische Masseben“ (1913) meint wieder, stehende Steine seien in der frühesten Zeit gewöhnlich für Merkzeichen von Dämonenwerkstätten gehalten worden. Aber wenn dies auch wirklich für Israels Umwelt be-

haufen waren doch eben auch Anzeichen oder Hinweise, ohne daß sie Inschriften trugen (Gn. 31<sup>46</sup>; Jos. 7<sup>26</sup> 8<sup>29</sup>: ein Schandmal bis auf diesen Tag; 2 S. 18<sup>17</sup>). Im Sinne von Denksäule fungierte eine Maššébe natürlich auch, wenn sie als Grenzsäule aufgerichtet wurde (Gn. 31<sup>45</sup> E; vgl. „Haufen des Zeugnisses“ in V. 47! Jes. 19<sup>19 b</sup> mit der Aufschrift „dem Ewigen“, nämlich gehört Ägypten). Ein Denkmal war die Maššébe auch, wenn sie als Grabsäule (Gn. 35<sup>20</sup> E) bei denen aufgestellt wurde, bei denen keine Totenopfer bekannt sind (s. o. S. 80f.).<sup>1)</sup> Ein Erinnerungszeichen war eine Maššébe endlich auch, wenn sie als Säule des Gedächtnisses, wie z. B. von Absalom mit den Worten aufgestellt wurde: „Ich habe keinen Sohn, um meinen Namen in Erinnerung zu erhalten“ (2 S. 18<sup>18</sup>). So konnte man auch Steine der Erinnerung an einen großen Moment der Gottesbetätigung (Gn. 28<sup>18</sup> etc.) oder an einen einschneidenden Punkt in der Beziehung zu Gott (Jos. 24<sup>26</sup>) aufrichten, oder sie auch als Repräsentanten der dankbaren Gottesverbündeten verwenden (Ex. 24<sup>4</sup>; vgl. die zwölf Steine in Jos. 4<sup>5</sup> und 1 K. 18<sup>31</sup>). Die Denksäulen wurden natürlicherweise durch Salben geweiht und wohl auch als primitive Opfersteine benützt (s. o. S. 102, auch Anm. 1 und 4).<sup>2)</sup>

Diese Denksäulen sind in der elohistischen Pentateuchschicht oft erwähnt (Gn. 28<sup>18, 22</sup> 31<sup>13, 52</sup> Ex. 24<sup>4</sup>, vgl. Jos. 4<sup>9</sup> 24<sup>26</sup> E), aber schon beim Jahwisten nicht mehr genannt.<sup>3)</sup> Die auch in Israel einst geübte Sitte, solche Steine aufzustellen, mußte aufgegeben werden (Hos. 3<sup>4 f.</sup> s. u. Kap. VI, 7, a β!), als im Entscheidungskampfe der legitimen Religion Israels mit dem kanaanitischen Heidentum diese Maššében als Säulen des Sonnen-

hauptet werden dürfte (vgl. aber die sogleich folgenden Hinweise), so würde es noch nicht für Israeliten (Jakob u. a.) gelten.

<sup>1)</sup> Vgl. *maššebeth* = Grabsäule im phöniz. Sprachgebrauche (S. 101).

<sup>2)</sup> Auch P. Thomsen (Dresden), Kompendium der palästinischen Altertumskunde (1913), 28 schreibt: „Denkbar wäre es auch, daß alle Maššében ursprünglich Grabsteine waren, und sich daraus erst die kultische Bedeutung entwickelte, die das Deuteronomium zu entschiedenem Vorgehen gegen diese Steine veranlaßte (Dt. 12<sup>3</sup>).“ Aber das ist eine zu enge Fassung der ursprünglichen Bedeutung der Maššében.

<sup>3)</sup> Meine Einleitung ins AT., 204 und so richtig auch O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch: die Elohimquelle (1906), 300: Eine einzige Ausnahme steht in Gn. 31<sup>49</sup>, wenn man nach dem Samaritaner *maššeba* statt *mišpa* liest, aber „Warte“ entspricht dem folgenden „wache!“.



gottes Baäl gedeutet werden konnten. Eine Parallele dazu ist das Verbot des Namens Baäl in Hos. 2<sup>18/16</sup>.

Es ist doch überaus bemerkenswert, daß die Maššében der Kanaaniter bereits im Bundesbuch (Ex. 23<sup>24</sup>) bekämpft sind und dieses Verbot auch im Jahwisten (34<sup>13</sup>; vgl. Hos. 3<sup>4</sup> 10<sup>1f.</sup>) eingeschränkt, wie in Dt. 7<sup>5</sup> 12<sup>3</sup> wiederholt ist, daß aber die israelitischen Maššében früher als ganz unanstößig erwähnt (s. oben die Stellen aus E) und erst in Dt. 16<sup>22</sup> Lv. 26<sup>1</sup> 1 K. 14<sup>23</sup> 2 K. 17<sup>10</sup> 18<sup>4</sup> etc. Mi. 5<sup>12</sup> (vgl. auch *ēben* „Stein“ Jr. 2<sup>27</sup>) bekämpft sind. Auch daraus ergibt sich der ursprünglich nicht-fetischistische Charakter der von Israeliten aufgestellten Maššében.<sup>1)</sup>

5) Für die Frage nach dem fetischistischen Sinn von Gn. 28<sup>17ff.</sup> und überhaupt nach der Vorstufe der israelitischen Religion ist aber endlich noch ein Element der ältesten Geschichtsquellen Israels wichtig. Es ist das, was in ihnen über das Verhältnis der mosaischen Religion zum Gottesglauben der Väter des mosaischen Israel ausgesagt ist. Darüber wird aber in Ex. 3<sup>13</sup> E gelesen, daß Mose sich vor seinem Volke mit den Worten: „Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt“ legitimieren sollte, und auch außerdem wird die Identität des Gotteswesens, das dem Mose sich enthüllte, mit dem Gotte der Patriarchen durchaus betont (3<sup>6</sup> E etc. 16<sup>3</sup> J etc.). Von diesen Nachrichten urteilte aber, wie schon einmal erwähnt worden ist (s. o. S. 42), auch ein so scharfer Kritiker, wie Ch. Piepenbring, daß „sie nicht aus der Luft gegriffen sein können“. Die nationale Erinnerung Israels war sich also des Zusammenhangs der mosaischen und der patriarchalischen Religionsstufe durchaus bewußt. Auch daraus ergibt sich aber selbstverständlich, daß das Geschichtsbewußtsein Israels sich die Patriarchen nicht als Fetischdiener gedacht hat.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Also mit Recht urteilt auch Benzinger (Hebräische Archäologie 1907, 312), daß „Bätylien, beseelte Steine, solche Reste des Fetischismus, sich nicht bei den Israeliten finden.“ Dagegen wird die ganze obige Beweisführung — nicht etwa widerlegt, sondern einfach — ignoriert von G. Beer, Steinverehrung bei den Israeliten (1921), wenn er den „ungebrochenen Steinkultus in Israel bis ca. 750 wahren“ läßt.

<sup>2)</sup> Übrigens daß Totemismus, Animismus, Fetischismus nicht zur Zeit Hammurapis in Babylonien geherrscht habe, also von Abraham nicht von dorthier mitgebracht werden konnte, betont J. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung (1903), 254, und die erwähnten Religionsarten werden auch von Br. Meißner, Bab. und Assyrien (1920) nicht erwähnt.

So konnte zu dem, was über die Religionsstufe der Vorfahren und mesopotamischen Verwandten der Erzväter oben S. 58—63 nach den direkten Aussagen der Quellen festgestellt worden ist, aus indirekten Quellen nur wenig gefügt werden: vielleicht die Scheu vor Wüstendämonen (s. o. S. 62. 75), die Betrachtung von Bergen als Sitzen der Gottheit (s. o. S. 92) und wahrscheinlich die Auffassung von Totengeistern als einer Art Dämonen (s. o. S. 89). Die Beurteilung von Bäumen als gelegentlichen Mitteln einer Gotteskundgebung (s. o. S. 96) tritt sicher nur als Bestandteil der Volksreligion auf. Mehr läßt sich aus den Quellen nicht konstatieren, und über dieses hinaus darf betreffs der Vorfahren und Verwandten Israels, der Patriarchen und des alten Israel überhaupt nichts behauptet werden.<sup>1)</sup>

Nach diesem Ergebnis der hier vorgelegten Untersuchung wird die Vorstufe der wahren Religion Israels auch richtiger ein Polytheismus als ein „Polydämonismus“ genannt, wie es neuerdings so vielfach geschehen ist (s. o. S. 72, wogegen zu meiner Genugtuung nach mir auch Greßmann, Mose usw. 1913, 427 sich geäußert hat).

---

#### Kap. IV:

### **Die positiven Fermente und Triebkräfte beim Ursprung der legitimen Religion Israels.**

Tritt man nun an die Beantwortung der großen Frage heran, wie und wodurch es geschehen ist, daß die — legitime — Religion Israels in der Zeit des ersten Patriarchen (s. o. S. 34) entstand, so können mehrere Versuche zur Lösung dieser Frage gemacht werden und sind sie gemacht worden.

1. Bei der Entstehung der legitimen Religion Israels hat nicht eine so völlige Exklusivität gegenüber der allgemeinen menschlichen Religiosität gewaltet, daß diese beim Entstehen jener Religion ganz und gar unbeteiligt gewesen wäre. Nein, die Gottesahnung der Urväter, das Gebet als das allgemein-

---

<sup>1)</sup> Unrichtig also behauptet wieder Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 97: „Der gemeinsemitische Glaube, daß der Stein Behausung des göttlichen Numens sei, reicht sicher in Israels Wüstenzeit zurück.“

menschliche Mittel des Verkehrs der Seele mit dem Weltschöpfer, das Opfer, diese unwillkürliche Äußerung der Pietät gegen den gehaknten geistigen Beherrscher des Universums und Lenker des Menschenschicksals, sind von der israelitischen Religion übernommen worden. Ebenso geschah es mit der Handlung des Segnens, wie ja auch der des Beschneidens (in modifizierter Gestalt und mit anderem Zwecke; s. u.). Auch der Altar und die natürliche Ausübung der Kultushandlungen durch den Familienvater wurden Elemente dieser Religion, wie überhaupt das alt-hebräische Schrifttum, im Unterschied von der babylonisch-assyrischen Literatur,<sup>1)</sup> die allgemeinmenschlichen Betätigungen der Religiosität nicht angeordnet werden, sondern aus der natürlichen Pietät des Menschen selbst hervorquellen läßt.<sup>2)</sup> Aber was auch immer von den Momenten der allgemeinmenschlichen Religiosität beim Entstehen der Religion Abrahams in diese mit übergang, konstituiert nicht das Wesen dieser Religion.

2. Indem man das Wesen der alttestamentlichen Religion in den Monotheismus setzte, suchte man sie auf folgende Arten abzuleiten.

a) Es war ein Lieblingsgedanke mehrerer Forscher, daß der von ihnen betonte monotheistische Charakter der israelitischen Religion mit der semitischen Naturanlage und dem Wüstenaufenthalt der Semiten zusammenhänge. Indem man die ersten Besitzer dieses angeblichen monotheistischen Glaubens der Semiten einigermaßen im Dunkeln ließ, bezeichnete man folgende drei Momente als die Quellpunkte dieses Glaubens: 1) eine angenommene Neigung der Semiten zur Konzentration, 2) einen Mangel der Semiten an personifizierender Phantasie und 3) die Wüste als den vorausgesetzten Ursitz und Hauptaufenthaltsort der semitischen Völkerfamilie.

---

<sup>1)</sup> Joh. Jeremias in der *Encyclopaedia Biblica*, col. 4118; Alfr. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913), 184.

<sup>2)</sup> Dagegen im babylonischen Weltschöpfungsepos liest man auf Tafel VI gleich bei der Hervorbringung der Menschen als Worte des Gottes Marduk: „Ich werde Menschen schaffen, welche die Erde bewohnen sollen, möge der Kult der Götter aufgerichtet werden, ihre Heiligtümer gebaut“ (z. B. bei Rogers, *Cuneiform Parallels to the Old Test.* 1912, 36 oder bei Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrier* (1921), 47).



Diese Theorie wurde hauptsächlich von Ernest Renan entwickelt. In seinen *Études d'histoire religieuse*, 3. éd. (1858), p. 66 schrieb er: „In der arabischen und semitischen Auffassung lebt die Natur nicht“, und in seiner *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 2. éd., p. 6 formulierte er sogar den Satz: „Die Wüste ist monotheistisch.“ Jene erstere Annahme, daß die Naturumgebung bei den Semiten als eine unlebendige starre Öde aufgefaßt worden sei, beruht auf der Voraussetzung, daß den Semiten ein besonderer Mangel an phantastischer Gestaltungskraft angehaftet habe. Diese Voraussetzung wurde allerdings auch von Ed. Meyer in seiner *Geschichte des Altertums*<sup>1</sup> I, 208 f. (I<sup>2</sup>, 1909, 384 f.) geteilt. Aber sie ist mit Recht von Ge. Kerber bestritten worden,<sup>1)</sup> und auch die reiche Fülle von semitischen Metaphern und Personifikationen, die in meiner „*Stilistik, Rhetorik, Poetik*“, 93 ff. namentlich aus dem Gebiete der hebräischen und arabischen Literatur gesammelt worden ist, legt ein vielstimmiges Zeugnis für die Lebendigkeit ab, mit der das semitische Denken die unorganische Natur mit der geistigpersönlichen Welt zusammenzuschauen vermochte.<sup>2)</sup> Aber auch im allgemeinen ist gegen jene Theorie Renans schon früher eingewendet worden, daß die semitischen Völker größtenteils Polytheisten waren, und daß nicht alle Wüstenbewohner Monotheisten geworden sind.<sup>3)</sup> Auch Stade hat in seiner „*Geschichte des Volkes Israel*“ (1881 ff.), 415. 425. 438 f. ausdrücklich bemerkt, daß der Grundsatz der Alleinverehrung Jahwes ein *Novum* in der religiösen Entwicklung

<sup>1)</sup> Indem er in „*Die hebr. Eigennamen etc.*“ (1897), 60 z. B. auf den poetischen Frauennamen 'Abiṭal „(mein) Vater ist der Tau“ hinweist. Indem Jahn, *Die Elephantine-Urkunden etc.* (1913) 42 dafür „*Angehörige des Taues*“ setzt, gibt er nur eine sehr prosaische Deutung jener richtigen Übersetzung.

<sup>2)</sup> Eine andere, aber ebenso unbegründbare allgemeine Charakteristik spricht P. Deußen, *Die Philosophie der Bibel* (1913), 32 aus: „Der semitische Geist war von Natur vorwiegend realistisch, der indogermanische hingegen vorwiegend idealistisch.“

<sup>3)</sup> Diese Kritik der Thesen Renans leisteten besonders Ludw. Diestel in den *Jahrbüchern für deutsche Theologie* (1860), 669 ff.; Gu. Baur, *Geschichte der alttestamentlichen Weissagung* (1861), 101 ff.; Dillmann, *Ursprung der alttestl. Religion* (1865), 16 ff.; Hnr. Steinthal in seinem wichtigen Buche „*Zu Bibel und Religionsphilosophie*“ (1890), 180 ff.; vgl. auch Konr. Müller, *Die seit Renan über einen israelitischen Urmonotheismus geäußerten Anschauungen* (1911), 11 ff.

der semitischen Völker darstelle. Aber wie eine bloße Behauptung niemals in der Wissenschaft einen vollen Wert besitzt, so besonders dann, wenn die gegenteilige Meinung immer wieder hervortritt, und das ist auf dem hier in Rede stehenden Gebiete auch neuestens geschehen, wie sofort belegt werden wird.

Also ist der Grundsatz, daß nur ein Gott in der Welt anzuerkennen ist, wirklich eine Neuerscheinung in der Entwicklung der semitischen Völker?

Haben nicht erstens einzelne semitische Völkerschaften, wie die Edomiter oder Moabiter, ebenfalls bloß einen Gott verehrt? Nein, bei den Edomitern sind die Gottesbezeichnungen Hadad und Baʿal und Kauš bezeugt (mein WB. 75<sup>b</sup>; Gn. 36<sup>38f.</sup> || 1 Ch. 1<sup>49f.</sup>; KB. II, 20<sup>f.</sup> 148<sup>f.</sup> 238<sup>f.</sup>; Košé bei Josephus, Antiqu. XV, 7, 9).<sup>1)</sup> Sodann bei den Moabitern ist Kult des Kemósch, des Baʿal Pešór und von ʾAštart-Kemósch erwähnt (Nm. 21<sup>29</sup> etc.; 25<sup>3</sup>; Mesa-Inschrift, Z. 17; vgl. noch Kautzsch-Socin, Die moabitischen Altertümer, 67ff.).<sup>2)</sup> Endlich als Gott der Ammoniter ist nicht bloß Molekh (Milkom oder ähnlich: 1 K. 11<sup>5</sup> etc.), sondern auch Kemósch erwähnt (Ri. 11<sup>24</sup>), und die letzterwähnte Angabe meint ganz natürlicherweise, daß mit der Besetzung des moabitischen Gebietes auch der Kult des moabitischen Gottes Kemósch zu den Ammonitern überging.

Zweitens ist neuerdings mit Bezug auf die Südaraber (Minäer, Sabäer etc.) mehrfach behauptet worden, daß sie die Gottheit an sich neben deren vielen Ausgestaltungen gekannt und so eine Art des Monotheismus besessen hätten. Man meint, dies werde durch die sabäischen Personennamen *Jadaʿa-ilu* oder *Rabi-ilu* etc. bewiesen. Denn diese sollen nur heißen können „Gott weiß“ oder „Gott ist groß“.<sup>3)</sup> Aber bei notorischen

<sup>1)</sup> S. Gelbhaus, Religiöse Strömungen in Juda während und nach der Zeit des babyl. Exils (1912), 14 erklärt die Edomiter für Monotheisten. Er meint, den von Josephus ausdrücklich erwähnten Gott *Košé* der Idumäer einfach streichen zu dürfen. Aber dem gegenüber verweist auch Ed. Sachsse (im Theol. Literaturbericht 1913, 340) auf die keilschriftlich an den von mir oben zitierten Stellen bezeugten edomitischen Königsnamen *Ka-uš-malaka* und *Ka-uš-gabri*.

<sup>2)</sup> Mit Unrecht also wird wieder von P. Deussen, Die Philosophie der Bibel (1913), 102 den Moabitern bloß Verehrung des Kamos zugeschrieben, und sie infolgedessen den Israeliten falsch gleichgestellt.

<sup>3)</sup> Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte I (1888), 280f.; Hommel, Die israelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung

Verehrern von vielen Göttern, wie die südarabischen Sabäer es waren (Hommel aaO., 80; Landersdorfer aaO., 24), kann der artikellose Ausdruck *ilu* „Gott“ natürlicherweise nur einen von den vielen Göttern bezeichnen, die das Pantheon des betreffenden Volkes ausmachen.<sup>1)</sup> Dies wird ja auch durch folgende Tatsachen bestätigt: In Schriften von Polytheisten liest man oft solche Sätze, wie „und ein Gott ihm gesegnet die Arbeit“ etc.,<sup>2)</sup> und der Begriff „ein unbekannter Gott“ ist im polytheistischen Götterglauben geläufig (AG. 17<sup>23</sup>; S. 115<sup>3)</sup>). Bei den Verehrern vieler Götter zeigt sich weithin die Erscheinung, daß ein Gott oder eine Göttin aus dem Götterpantheon hervortritt, weil die betreffende Göttergestalt für einen Menschen in einer gewissen Situation gerade das höchste Interesse besitzt: Henotheismus, wie er von F. Max Müller zuerst bei der altindischen Religion beobachtet und definiert worden ist,<sup>3)</sup> und wie ihn auch Alfr. Wiedemann in der ägyptischen Religionsgeschichte deutlich nachgewiesen hat (im Archiv für Religionswissenschaft 1904, 472 f.). Bei den Südarabern findet sich außerdem nur ein Anlauf zu monarchistischer Zuspitzung des Götterreiches.<sup>4)</sup>

(1897), 87. 318 f.; Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion etc. (1904), 9 f.; S. Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung (1910), 22.

<sup>1)</sup> Vgl. jetzt auch „In einer ihrem ganzen Wesen nach polytheistischen Religion kann *ilu* „Gott“ schwerlich monotheistische Bedeutung haben“ (Hehn, Die bibl. und die babyl. Gottesidee 1913, 151). Nach Hehn 197 f. ist übrigens „nachweisbar, daß *ʾil* [III] als selbständige Gottheit in Südarabien verehrt wurde“. Auf einer Inschrift erscheint nämlich eine Person als „Priester *Il's* (רשׁיאל) und ‘Attar’s“. Auf einer andern Inschrift ist jemand „Diener *Il's* und ‘Attar’s“ genannt. Aber in den erwähnten Ausdrucksweisen kann *il* doch auch im Sinne von „ein Gott“ gemeint sein. Denn daß es nicht „Gott überhaupt“ bedeutet, wird ja durch das Danebenstehen von *ʾAttar* bewiesen. — Wenn *ilu* oder *ʾil* irgendwo einen einzelnen bestimmten Gott neben anderen bezeichnen sollte, wofür aber Kittel, Gesch. I (1921), 225—27 keinen Beleg gibt, so müßte das Wort noch seine ursprüngliche Appellativbedeutung „Mächtiger“ (u. ä.) besessen haben.

<sup>2)</sup> Homer, Odyssee 9, 142. 339; 10, 141 etc.; 14, 65; 15, 35 etc.; „auch das wird ein Gott dir vergelten“ bei Hesiod, Werke und Tage, V. 754.

<sup>3)</sup> In seinen „Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion“, 312: „Ein Glaube an einzelne, abwechselnd als höchste hervortretende Götter.“

<sup>4)</sup> Bei den Südarabern wird nämlich „die Sonne als Repräsentantin der weiblichen Seite der Gottheit überhaupt gefaßt“ (Hehn aaO., 145).



Drittens endlich darf man sich nicht auf *Allâh* (kontrahiert aus *al-'ilâhu* „der [wahre, einzige] Gott“) berufen. Denn „es ist erwiesen, daß lange vor Mohammed das Wort und der Begriff *Allâh* in Arabien existiert hat“ und aus dem Verkehr von Arabern mit Juden und Christen stammt.<sup>1)</sup> Folglich ist es nur eine Scheinoperation, wenn man zur Erweisung einer Beanlagung der Semiten zum Monotheismus darauf hinweist, daß gerade auch aus Arabien der monotheistische Islâm hervorgegangen sei.

Nicht einmal Monolatrie, Verehrung eines einzigen Gottes als Nationalgottes, ist nach der obigen Untersuchung bei den erwähnten Zweigen der Semiten geschichtlich erweisbar, geschweige denn, daß bei den Südarabern von „Monotheismus“ (Hommel aaO., 87) gesprochen werden dürfte. Folglich hat man auch neuerdings wieder mit Unrecht auf Wüstenaufenthalt und semitische Anlage als auf Quellen eines angeblichen „semitischen Monotheismus“ angespielt (Delitzsch, Babel und Bibel III, 36),<sup>2)</sup> und die Behauptung, daß „die semitische Urreligion den geschichtlichen Ausgangspunkt für die Religion des alten Israel darbot“,<sup>3)</sup> entbehrt der realen Grundlage in der Religionsgeschichte. Oder existierte diese Grundlage in Babylonien?

b) Speziell die babylonische Religionsgeschichte könnte natürlich leicht ein positives Ferment für die Entstehung der israelitischen Religion zur Zeit Abrahams dargeboten haben, da dieser ja aus „Ur in Chaldäa“ herstammte (Gn. 11 28), und dieses etwas südlich vom untersten Euphrat lag.<sup>4)</sup> Auch insbesondere aus Babylonien meint man, obgleich dessen religiöse Anschauung allgemein als eine wesentlich astrale charakterisiert wird,<sup>5)</sup> den

<sup>1)</sup> Georg K. Jacob, *Altarabische Parallelen zum AT.* (1898), 5.

<sup>2)</sup> Die Renan'sche Theorie ist von Frd. Delitzsch auch wieder in „Die große Täuschung“ (I und II, 1920 f.) vertreten worden. Speziell darüber kann man mein Schriftchen „Wie weit hat Delitzsch recht?“ (1921), 13 usw. vergleichen.

<sup>3)</sup> S. Ives Curtiß, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* 1903, 40.

<sup>4)</sup> „Sumerisch *Uri*, Stadt“ nach Joh. Theis im *Pastor bonus* 1910, 85. Über die Chalder im Norden vgl. meinen Gn.-Komm. (1919) bei 11 28!

<sup>5)</sup> S. Landersdorfer, *Die Kultur der Babylonier und Assyrier* (1913), 138: „Die bab. Religion hat astralen Charakter“, was auch nicht gelegnet wird mit „Die babylonische Religion ist durch und durch Naturreligion“ (A. Ungnad, *Die Rel. der Bab. und Ass.* 1921, 10).

monotheistischen Glauben, den man zur Hauptsache in der israelitischen Religion macht, herleiten zu können. Über die dahinzielenden Versuche ist folgendes zu sagen.

Erstens will man auch in Babylonien die Eigennamen, die mit *ilu* zusammengesetzt sind und z. B. in Namen der Hammurapidynastie vorkommen, als Beweise für den Monotheismus der betreffenden Namegeber verwenden. So will man z. B. *Šumula-ilu* mit „*Šumu* ist Gott“ übersetzen (Hommel, Die israelitische Überlieferung etc., 98). Aber da ist noch einmal (s. o. S. 112) zu entgegnen, daß bei tatsächlichen Verehrern vieler Götter<sup>1)</sup> der unbestimmte Ausdruck *ilu* nur „ein Wesen, das man Gott nennt = einen Gott“ bezeichnen kann. Delitzsch in Babel und Bibel I<sup>4</sup>, 75 berief sich ja hauptsächlich auf *Ilū-amranni*, indem er übersetzte „Gott, sieh mich an!“ Aber *ilu* kann bei Polytheisten nur meinen „irgend ein Gott“ oder „alles, was Gott heißt“.<sup>2)</sup> Als tatsächlicher Polytheist erweist sich aber z. B. Hammurapi gleich durch den Anfang seiner Gesetzesinschrift, indem er in den ersten drei Zeilen vier Götter aufzählt. Außerdem tritt in der babylonisch-assyrischen Literatur der Begriff „ein unbekannter Gott“ häufig auf,<sup>3)</sup> und nur der Henotheismus (s. o. S. 113), diese Scheingestalt des Monotheismus, tritt in der babylonisch-assyrischen Religionsgeschichte mehrfach hervor. Denn z. B. wird die Ishtar in einem langen Gedichte so hoch gepriesen, daß man denken könnte, sie werde von dem betreffenden Beter als die einzige Gottheit angesehen. Aber am Schlusse heißt es doch: „Die Götter des All mögen Dir huldigen! Die großen Götter mögen Dein Herz erfreuen!“

<sup>1)</sup> Worunter auch vergötterte Könige Opfer dargebracht bekamen (Sayce, Expository Times 1913/14, 126 f.).

<sup>2)</sup> Überdies Ranke (Personennamen etc. 99 f.) liest in solchen Namen vielmehr *ili* und übersetzt „Mein Gott, sieh mich an!“ Hehn, Die bibl. und bab. Gottesidee (1913), 161 erklärt dieses *ili* für einen ursprünglichen Plural, aber „Hehns Ausführungen über bab. *ili* bedürfen einer Revision, da *ili* schon grammatisch nicht „„Gott““ im generellen Sinne heißen kann“ (Ungnad in der Theol. Lit.-Ztg. 1913, 422).

<sup>3)</sup> Z. B. bei H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete (1905), 25; Greßmann, Altorientalische Texte etc. (1909), 85; Ungnad, Die Rel. der Bab. und Ass. (1921), 224: „Möge der Gott, den ich kenne, nicht kenne, sich beruhigen, Möge die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, sich beruhigen!“; 225 f.; 255, Z. 79; 264, Z. 186.

(H. Zimmern aaO., S. 16; Ungnad, Die Rel. der Bab. und Ass. (1921), 178. 198.<sup>1)</sup>)

Zweitens weist man<sup>2)</sup> auf einen neubabylonischen Text hin, dessen Zeilen so lauten, wie z. B. diese: „*il Nergal Maruduk ša qablu*“.<sup>3)</sup> Diese Worte „der Gott Nergal [Kriegsgott etc.] ist der Marduk des Kampfes“ bedeuten aber: „Der Gott Nergal ist (nur dasselbe, wie) Marduk, wenn dieser als Gott des Kampfes aufgefaßt wird.“ Damit ist aber nicht die Existenz des Nergal geleugnet, sondern ist nur Marduk, der Stadtgott von Babylon, als ein Gott charakterisiert, der auch mit allen Fähigkeiten und Funktionen der andern Götter ausgestattet sei.<sup>4)</sup>

Drittens bemerkt man,<sup>5)</sup> daß schon im dritten Jahrtausend der Gott Anu als der König der Götter bezeichnet worden sei. Aber dies ist nur die in der Geschichte des polytheistischen Gottesglaubens nicht seltene Erscheinung, die z. B. auch bei den

<sup>1)</sup> Falsch aber ist es, wegen dieser Fälle den Henotheismus als die Stufe des babylonischen Gottesglaubens hinzustellen, wie es bei S. Jampel, Vorgeschichte etc. (1913), 61 geschieht.

<sup>2)</sup> Delitzsch, Babel und Bibel I<sup>4</sup> (1905), 53.

<sup>3)</sup> Bei Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Test. (1912), 193.

<sup>4)</sup> Ebenso ist dieser neubabylonische Text ausgelegt worden z. B. von H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel (1903), 34; C. Bezold, Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das AT. (1904), 33 f.; F. Kückler, Christliche Welt vom 24. März 1904; Rogers, Cuneiform Parallels etc. (1912), 191; Hehn, Die biblische etc. (1913), 63 f.: Der Text sagt, daß „Marduk allein das alles ist und besitzt, was die andern Götter im einzelnen sind und haben“, aber „der Gedanke, daß nur ein einziger Gott Geltung haben sollte, lag dem Babylonier vollständig fern“. Ebenso urteilt G. F. Moore, History of Rel. I (1914), 242. — Unklar über die Bedeutung jenes Textes drückt sich A. Jeremias, Handbuch etc. (1913), 227 aus, indem er sagt: „Der Text nennt die „Götter“ mit Marduk in seinen verschiedenen Erscheinungsformen identifiziert“ und auf S. 228: „Die Hervorhebung des Marduk als Inbegriff aller göttlichen Macht entspricht der Lehre von Babylon.“ — Dagegen den Versuch, den Gott Marduk als „den einen Gott unter verschiedenen Namen zur Anerkennung zu bringen“, sieht in jenem Texte wieder Hoschander in Jewish Quarterly Review 1912, 610. Aber die oben gegebene Deutung ist wahrscheinlicher. Denn wenn die andere Meinung im Texte liegen sollte, müßten seine Zeilen natürlicherweise umgedreht lauten: „Der Marduk des Kampfes ist der Gott Nergal“ etc. Außerdem sieht man keine Wirkung dieses fraglichen Versuchs, den Monotheismus in Babylonien zu verkündigen.

<sup>5)</sup> A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion (1904), 19.



Griechen in ihrer Anschauung von Zeus begegnet, und die am kürzesten als monarchistische Zuspitzung der Vielgötterei benannt werden kann. Diese Erscheinung eine „monotheistische Strömung“ zu nennen, hat keinen Wert und besitzt bei den Babyloniern um so weniger Grund, als bei ihnen neben Anu auch die Götter Sin und Ninib als „höchster Gott“ gepriesen werden, wie durch die auf beide gedichteten Hymnen (aaO., 20—23) bewiesen wird.<sup>1)</sup> Schon danach kann nicht viel Gewicht darauf gelegt werden, wenn bei A. Jeremias die weitere Behauptung folgt: „Auch der volkstümlichen polytheistischen Religion mit ihrem auf dem Mythus ruhenden Kultus fehlt es nicht an einer monotheistischen Unterströmung“ (S. 25). Aber ganz verliert dieser Satz sein Gewicht, wenn wir die Fortsetzung hören: „Der *summus deus* ist für den Bezirk der Stadtgott,“ daher in Babylon und Babylonien der Gott Marduk, bei den Assyriern im politischen Gegensatz zur Marduk-Hierarchie der Gott Nebo, wie durch den Abdruck von Liedern auf diese Götter (S. 25—34) gezeigt wird.<sup>2)</sup> Diese Art, Monotheismus in Babylonien nachzuweisen, konnte natürlich nur zu einem negativen Ergebnis führen.

Viertens wird aber immer und immer wieder behauptet: „Bereits in den ältesten uns zugänglichen Urkunden der altorientalischen Welt zeigt sich eine einheitliche Geisteskultur, die in den Göttern Manifestationen einer einheitlichen Macht sieht.“<sup>3)</sup> Aber die urkundlichen Aussagen, auf die aaO., Sp. 460 hingewiesen wird, beweisen, wie der Autor jener Worte aaO. selbst sagt, nur dies, daß „bereits das Denken der ältesten babylonischen Urkunden astral ist“. Dies ist aber eine Sache für sich.<sup>4)</sup> Aus

<sup>1)</sup> Hehn, Die biblische etc. (1913), 23: „Wie Anu die Gottheit im höchsten Sinne, so verkörpert Enlil-Bel das absolute göttliche Herrschertum in der Welt.“ „Ähnlich wie Marduk in Babylon wurde der assyrische Nationalgott Ašur an die Spitze des Pantheons gestellt und zum Herrn der Götter erhoben, als Assyrien den Vorrang unter den Staaten Vorderasiens errungen hatte“ (Hehn, Wege zum Monotheismus 1913, 11), ebenso der Mondgott Nannar in einem aus Ur stammenden Hymnus (S. 12). In einem Hymnus auf die Ishtar liest man: „O Königin der Götter“ (Rogers, Cuneiform etc. 1912, 164; Ungnad, Die Rel. der Bab. und Ass. 1921, 173; 176, Z. 2; 198; 202; 213, Z. 10; 218, Z. 2; 263, Z. 134.)

<sup>2)</sup> Auch wieder bei Hehn, Die biblische etc. (1913), 51 f. nachgewiesen.

<sup>3)</sup> A. Jeremias im Theol. Literaturblatt 1910, 459.

<sup>4)</sup> Die „altorientalische“ Weltanschauung der Panbabylonisten ist be-

dieser fraglichen „altorientalischen Weltanschauung“ ergibt sich nicht, daß für irgendwelche Kreise Altbabyloniens „die Götter nur als Offenbarung einer höchsten göttlichen Gewalt“ gegolten haben.<sup>1)</sup> Also ergibt sich aus allen jenen Sätzen nicht einmal dies, daß auch nur in einem solchen unechten Sinne den alten Babyloniern „Monotheismus“ zugeschrieben werden dürfe.<sup>2)</sup>

sonders kritisiert worden von F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels (1910), 52 ff., und seine Darlegungen sind auch von Fr. Küchler in seinem Artikel „Die „altorientalische Weltanschauung““ und ihr Ende“ (in der Theolog. Rundschau 1911, 237 ff.) als begründet anerkannt und weiter verstärkt worden. Ganz besonders geschieht dies auch in C. Bezolds Arbeit, „Astrologie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern“ (1911 bei Winter in Heidelberg), 20 f. Die Ausführungen Kuglers werden allerdings bestritten von Ernst Weidner in einem Sonderabdruck aus der Orientalistischen Lit.-Ztg. 1913 „Zum Kampfe um die altorientalische Weltanschauung“. Aber dagegen vergleiche man auch wieder die Einwände von C. Bezold in „Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel“ (1913) 6 f. etc.

<sup>1)</sup> Hehn, Die bibl. und babyl. Gottesidee (1913), 3 f. bemerkt: „Die Götter sind nicht scharf umrissene Persönlichkeiten, sondern die Phantasie verschlingt den bunten Reigen der kosmischen Erscheinungen in unendlicher Mannigfaltigkeit ineinander, verschmelzt die Götter ineinander und bringt neue Formen hervor.“ — Aber wenn dies auch wirklich so sich verhält, so ist das keine „für den babylonischen Monotheismus wichtige Tatsache“. Denn jene Ineinanderschlingung ist weit entfernt von Monotheismus. — Auf S. 66 opponiert aber auch Hehn ausdrücklich gegen A. Jeremias, der in ATAÖ.<sup>2</sup>, 78 einen esoterischen Monotheismus der Babylonier postuliere, nach welchem die Erscheinungen in der Welt der ewigen Sterne und im Wechsel des Naturlebens dem „Wissenden“ nicht Götter im polytheistischen Sinne, sondern Träger der „einen göttlichen Macht“ wären. Hehn sagt darüber: „Auf eine so kurze Formel läßt sich die babylonische Anschauung nicht zurückführen. Was hätten die Wissenden für einen Grund gehabt, in den zahlreichen Göttern die Träger einer einzigen göttlichen Macht zu sehen? Auch III R (awlinson) 55, Nr. 3 kann nicht zum Erweis eines solchen Monotheismus geltend gemacht werden. Denn . . . auch wenn die Erscheinungen des Mondes als Anu, Ea und Enlil bezeichnet sein sollten, so folgt daraus keineswegs eine Vereinerleung Sins [des Mondgottes] mit diesen Göttern.“

<sup>2)</sup> In seinem „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur“ (1913), 9 und 226 f. wiederholt A. Jeremias nur seine oben kritisierten alten Behauptungen, ohne die dagegen erhobenen Einwände zu beachten. Bezeichnend ist sein Satz: „Die Lehre vom Kosmos als der Stoffwerdung der Gottheit stellt die Religion in den Rang eines latenten Monotheismus“ (S. 9). Denn er hätte vielmehr schreiben sollen „latenten Pantheismus“. Der neueste Schlußsatz von A. Jeremias aber lautet: „Zum mindesten ist der Polytheismus monarchisch gedacht“ (S. 228). Also ist er endlich zu

Übrigens bemerkt auch H. Zimmern in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* II (1909), 338f., daß er nicht die von Winckler — und A. Jeremias — vorgetragene Behauptung billigen könne, daß schon in alten Zeiten die verschiedenen Göttergestalten nur als Teilerscheinungen einer einzigen Gottheit betrachtet worden seien. — Bloß auf zukünftige „wichtige Eröffnungen“ wird vertröstet in Tiele-Söderblom, *Kompendium* 1912, 132. — Nur „monotheistische Motive und Ansätze“ werden auch von Hehn, *Die biblische etc.* (1913), 96f. den Babyloniern zugeschrieben: „Kosmische Suprematie Anus“, „ein gewisser Monarchianismus“, und er opponiert ausdrücklich (S. 100) gegen die z. B. von P. Karge (*Geschichte des Bundesgedankens* I, 128) vertretene Auffassung, als „seien die einzelnen Götter nur besondere Formen des einen absoluten Gottes“. Folglich hat Hehn ganz bestätigt, was von mir behauptet worden war.

Es ist also ein unhistorischer Machtspruch, wenn gesagt wird: „Die gesamte durch den Monotheismus vertretene Weltanschauung ist den Stämmen, welche Israel und Juda schließlich gebildet haben, . . . von den Kulturmittelpunkten gebracht worden“ (H. Winckler, *KAT.* 1903, 209). Außerdem ist nicht einmal in kultureller Hinsicht ein kleines Volk notwendig von einem großen abhängig, wie leicht durch Hinweis z. B. auf Griechenland erwiesen werden kann, und daß insbesondere die wahre Religion nicht die Mittelpunkte der Kultur brauchte, um entstehen zu können, ist eine von selbst einleuchtende Sache. Übrigens hat schon B. Baentsch (*Altorientalischer und israelitischer Monotheismus* 1906, 43) richtig bemerkt, daß „der altorientalische Monotheismus<sup>1)</sup> uns im Gewande einer spekulativen Lehre entgegentritt, der israelitische dagegen in der Form eines unumwundenen, klaren religiösen Bekenntnisses zu dem einen Gotte.“

Diese Kritik der erwähnten Behauptungen von Delitzsch, A. Jeremias u. a. hat glücklicherweise den Erfolg gehabt, daß Delitzsch den Satz „daß, was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmache, der Monotheismus“, auch in Babylonien zu Hause gewesen sei (*Babel und Bibel* 1902, 44), in der neuen Ausgabe dieses Vortrags 1921 nicht wiederholt hat.

c) Auch auf monotheistische Beeinflussung der ältesten israelitischen Religion von den Kanaanitern her ist neuerdings energisch hingewiesen worden, und obgleich dieser Einfluß für den von den Quellen angegebenen Zeitpunkt des Ursprungs der

---

dem Urteil gelangt, das ich von Anfang an, besonders seit 1906 und 1912 mit eingehender Begründung vertreten habe.

<sup>1)</sup> Gemäß der obigen Darlegung ist vielmehr bloß von „Henotheismus“ und „monarchistischer Vielgötterei“ zu sprechen.



israelitischen Religion (s. o. S. 34) zu spät gewirkt hätte, muß doch auch diese Möglichkeit einer religionsgeschichtlichen Beeinflussung des ersten Patriarchen gleich hier mit besprochen werden.

Die Kanaaniter dieser Zeit standen nicht auf der Stufe des Polydämonismus, wie Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 46 annimmt. Denn schon Atanach-ili war „Diener des Nergal“,<sup>1)</sup> also eines wirklichen Gottes. Sie standen also vielmehr auf der Stufe des Polytheismus.<sup>2)</sup> Aber welcher Art war dieser Vielgötterglaube?

Nun in einem keilschriftlichen Briefe des Kanaaniters Achijâm, der bei den Ausgrabungen zu Tell el-Tažannek gefunden worden ist (Sellin aaO., 115), kommt die Gottesbenennung *bêl ilânu* (so!) „Herr der Götter“ vor. Darin tritt aber nur wieder jene monarchistische Zuspitzung des Polytheismus zutage, wie sie schon oben S. 117 bei den Griechen und Babyloniern nachgewiesen worden ist.<sup>3)</sup> Es war also ungenau, wenn wegen jenes Ausdrucks „Herr der Götter“ neuerdings von kanaanitischem „Monotheismus“ gesprochen worden ist.<sup>4)</sup> Nur ebendieselbe monarchistische Zuspitzung der Vielgötterei zeigt sich in dem *Ἐλιοῦν καλούμενος Ἵψιστος*, der nach Sanchuniathon im phönizischen Byblos verehrt wurde (Eusebius, Praep. ev. I, 10, § 11).<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Sellin, Tažannek (Denkschriften der Wiener Akademie) 1904, 28.

<sup>2)</sup> Dies wird auch von Kittel, Geschichte I (1921), XXIV betont.

<sup>3)</sup> Richtig wird diese religionsgeschichtliche Erscheinung auch „monarchischer Polytheismus“ genannt von Kittel, Geschichte I (1921), 212 oder „Zuspitzung des Polytheismus in einer Hauptgottheit“ (Hehn, Die biblische etc. 1913, 117). Derselbe Sinn liegt in *Bašal šamem* „Herr des Himmels“ (phönizisch mit *m* am Ende z. B. bei Bloch, Phön. Glossar, 60, aber *Βεελσάμην* bei Philo Byblius nach Eusebius, Praep. evang. I, 10, 5), jetzt auch bekannt geworden aus der Inschrift Zakirs, des Königs von Hamâth, aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts: *בעלשמם* mit *n* am Ende nach aramäischer Art. Ob danach die oben erwähnte Vorstellung vom „Herrn der Götter“ wirklich „nicht ein Baal, sondern vermutlich ein babylonischer Gott“ (v. Baudissin, Adonis etc., 25) war, ist mir überaus fraglich. Denn man vergleiche dazu auch „höchster Gott“ bei Melchisedek, ferner den Titel *Malk* „König“, der dem speziellen Gotte von Byblos gegeben wurde (vgl. *βασιλεὺς θεῶν* bei Philo Byblius nach Eusebius, Praep. evang. I, 10, 21).

<sup>4)</sup> Bei Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus (1906), 57 und bei anderen.

<sup>5)</sup> Dagegen, daß El-Kronos seine Bezeichnung als *Ἐλιοῦν* [Höchster] dem Judentum verdanke, wendet v. Baudissin aaO., 77, Anm. selbst dies ein, daß „in dem Namen des [*Σα*]μημοῦμος ὁ καὶ Ἵψουράνιος bei Philo

Diese Gottesbezeichnung „Höchster“ findet sich aber auch wieder in dem Kultusobjekt des Kanaaniters Malkiṣēdeq, des Königs und Priesters von Salem, einer wahrscheinlichen Kurzform von Uru-salim, wie es in den Amārnabriefen 180, 25 ff. etc. (mein WB. 162a) als keilschriftliche Form von Jerusalem erwähnt wird. Dieser Priester diente dem „*El ʔeljōn* (höchster Gott), dem Hersteller von Himmel und Erde“ (Gn. 14<sup>22</sup>), wie das Verb *qānā* den Sinn „herstellen“ auch in Dt. 32<sup>6</sup> etc. (mein WB. 411<sup>b</sup>) hat und richtig von LXX mit *ἐκτισε*, von Targum Onq. und Peš. mit *berāʾ* „schaffen“ übersetzt, aber schon wegen „Erde“ falsch mit „besitzen“ wiedergegeben wird.<sup>1)</sup> Aber auch Kultus des „höchsten Gottes“ ist nicht Verehrung des Gottes der israelitischen Religion, wie sofort genauer auseinander-gesetzt werden soll.

Übrigens ist Abraham in Gn. 14 (s. o. S. 12) dem Priester-könig Malkiṣēdeq nicht untergeordnet und nicht als dessen Schüler gemeint. Freilich ließ er sich von ihm segnen, aber dies konnte er nicht abwehren, wenn er überhaupt gegen eine Handlung der allgemein menschlichen Pietät so schroff hätte auftreten wollen (vgl. bei „Toleranz“ im Register!). Er gab ihm auch den Zehnten, aber bloß von der Beute, die im Kampfe für Malkiṣēdeqs Land und zum Teil mit Hilfe von nichtisraelitischen Bewohnern Kanaans gewonnen worden war.<sup>2)</sup> Die Hauptsache ist aber, daß nach dem Verlaufe der Geschichts-erzählung Abrahams religiöse Stellung bei seiner Begegnung mit Malkiṣēdeq bereits grundlegend

Byblius (Eusebius, Praep. ev. I, 10, § 6) ein entsprechender Gottesname vor-  
liegt, der nicht aus dem Judentum abzuleiten ist.“ — Übrigens ist Philos  
*ὑψιστος* als Ersatz von *ἐλγιόν* (= *ʔeljōn*) richtiger, als „der Hohe, d. h. der  
in der Höhe wohnende“ (v. Baudissin, 77). Denn in der Höhe wohnten doch  
mehrere Götter.

<sup>1)</sup> Z. B. von Frd. Jeremias in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der  
Religionsgeschichte I<sup>3</sup> (1905), 353; Kittel, Geschichte I (1916), 452: „Eigner“. Auf  
meinen Einwand hin hat er im Nachtrag zur 4. Aufl. (1921, S. XXVIII)  
dafür „Schöpfer“ gesetzt.

<sup>2)</sup> Von der Kampfesbeute ist der Zehnte auch z. B. nach Cornill, Zur  
Einleitung (1912), 15 gegeben worden. Unrichtig sagt Kautzsch, AT. (1909 f.),  
26, daß Abraham dem Melchisedek „nicht etwa von der Kriegsbeute, denn  
von dieser nimmt Abraham nach V. 23 nichts, sondern überhaupt von allem“  
gegeben habe. Dies ist unbegründet. Denn nach dem Textzusammenhang  
der Aussage über jene Zehntenabgabe und nach der ganzen Situation be-  
zog sich diese Abgabe auf jene Kriegsbeute, und der Text sagt ferner auch  
nur dies aus, daß Abraham von der Kriegsbeute nur für sich, zu seiner  
Bereicherung, nichts nahm.

entschieden war. — Unbegründet also ist, daß Abraham „mit Melchisedek Kultgemeinschaft einging“ (Joh. Theis, Friedrich Delitzsch und seine Große Täuschung 1921, 31), und insbesondere auch die neueste Aufstellung, daß „die letzten Wurzeln mancher israelitischen Religionsideen im kanaanäischen Denken nachzuweisen seien“ (Kittel, Die Religion des Volkes Isr. 1921, V), entbehrt der geschichtlichen Grundlage.

Außerdem treffen die drei zuletzt vorgeführten Versuche, den Ursprung der israelitischen Religion zu erklären, hauptsächlich deshalb nicht zum Ziel, weil Monotheismus gar nicht das Moment war, welchem die — wahre — Religion Israels ihre Bedeutung und ihre Sonderstellung zuschreibt. Zwar hat man neuerdings vielfach behauptet, daß „das, was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht, der Monotheismus“ sei.<sup>1)</sup> Aber das steht weder ausdrücklich in den Quellen, noch ist es mit ihnen verträglich, weil nach ihnen ja auch von den Vertretern der wahren Religion Israels lange Zeit erst bloß Monolatrie gefordert und der Keim zum Prinzip des Monotheismus eingesenkt wird. Nein, das, worin die Eigenart der in den Quellen von Abrahams Wegwanderung aus Charran datierten Religion liegt, das ist die besondere Verbindung zwischen Gott und dem ersten Patriarchen, die damals angeknüpft wurde (Jos. 24<sub>2</sub> E), um einen umfassenden religionsgeschichtlichen Plan zum schließlichen Heile des ganzen Menschengeschlechts einzuleiten (Gn. 12<sub>1-3</sub> J). Will man den Ursprung der israelitischen Religion erklären, so gilt es also, den Quellpunkt der speziellen Gottesverbindung aufzuzeigen, worin das wesentliche Moment der mit Abrahams religiöser Stellungnahme beginnenden Erlösungsreligion liegt.

3. So weit man nun neuerdings dem ersten Patriarchen auch gegenüber der allgemeinsemitischen, der babylonischen und der kanaanitischen Religion (s. o. S. 110—122) noch eine besondere Stellung in der Religionsgeschichte zugestanden hat, meinte man, diese aus folgenden Quellpunkten herleiten zu können.

a) Man hat mehrfach gemeint, daß es sich bei der Entstehung der israelitischen Religion „um eine reformatorische Bewegung handelte, die gegen religiöse Entartung der

<sup>1)</sup> Delitzsch, Babel und Bibel I (1902), 44 und oftmals bis Budde in seiner Rektoratsrede „Auf dem Wege zum Monotheismus“ (1910), 3.



herrschenden Kreise Babylonien reagiert“ (A. Jeremias, Das AT. usw. 1906, 333).

Aber erstens ist es wahrscheinlich, daß die religiöse Absonderung Abrahams erst zu Charran in Mesopotamien (Gn. 11<sub>31</sub> 12<sub>1</sub>) und nicht schon zu Ur in Chaldäa erfolgte (Gn. 15<sub>7</sub> Neh. 9<sub>7</sub>). Denn jene erstere Angabe wird durch die genaueren Quellenbemerkungen, daß Abraham sich auch sogar von seines Vaters Haus trennte (Gn. 12<sub>1</sub> J), und daß noch sein Vater Tharah und sein Bruder Nahor andern Göttern dienten (Jos. 24<sub>2</sub> E), bestätigt, während die andere Notiz, nach der Abraham bereits in Ur eine religiöse Mission erteilt bekommen hätte, sich aus der Überspringung der Zwischenstation Charran erklären läßt. Also kann die besondere religionsgeschichtliche Stellung Abrahams nicht als eine „reformatorische Bewegung gegen religiöse Entartung der herrschenden Kreise Babylonien“ gedeutet werden. Zweitens wäre diese Deutung auch zu vag, als daß man sich etwas darunter denken könnte. Wenn man aber etwa meinen sollte, daß Abraham eine altbabylonische „Lehre“, die eine schließliche monotheistische Religionsanschauung dargestellt hätte, wieder zur Geltung gebracht habe, so wäre dies zu erwidern: Eine solche „Lehre“ ist keineswegs festgestellt (s. o. S. 118). Auch hätte dann die religiöse Stellungnahme Abrahams nicht einfach als Trennung von dem Kultus seiner Väter bezeichnet und auf den Gott der israelitischen Religion zurückgeführt werden können (Jos. 24<sub>2</sub>). Endlich ist nicht Monotheismus das grundlegende Moment an der religionsgeschichtlichen Stellung Abrahams, sondern seine neue positive Verbindung mit Gott.

H. Winckler will in seiner Schrift „Abraham als Babylonier“ (1903), 25f. das Rätsel durch folgende Bemerkungen gelöst haben: Die Erhebung Babylons zur Hauptstadt Babylonien durch die Dynastie Hammurapis (ca. 2000 v. Chr.) führte zur Erhebung des Gottes Marduk. „Dieser Kult und seine Lehre steht in einem Gegensatz zu den älteren babylonischen.“ Die ältere Lehre des ältesten Babylonien hat ihre Hauptkultstätten in Ur und in Harran. „Nunmehr versteht man ohne weiteres, welcher tiefe Gedanke den Abrahamserzählungen zugrunde liegt. Die beiden Mittelpunkte der alten Lehre sind die beiden Städte, in welchen er zu Hause ist: er lebt in Ur und findet in Harran nochmals eine Heimat. Wer orientalische Ausdrucksweise kennt, weiß, was damit gesagt ist. Es soll damit eine engere Beziehung Abrahams zur älteren Religion, zum mindesten ein

Gegensatz gegen die neue ausgedrückt werden.“ — Nun mag es mit dem Kennen der altorientalischen Ausdrucksweise, das der Urheber dieser Worte selbst sich zuschreibt, stehen, wie es wolle, so ist doch der Anspruch der althebräischen Geschichtsschreiber, daß sie eine ältere und direktere Kenntnis der Geschichte des Orients und ihres eigenen Volkes besessen haben, in erster Linie als ein berechtigter anzuerkennen. Diese Geschichtsschreiber, und zwar die ältesten im Pentateuch (E und J), haben aber nun in der religionsgeschichtlichen Sonderstellung Abrahams nicht bloß einen Gegensatz gegen „die neue Religion“ Babylons, d. h. die Verehrung Marduks, gesehen. Vielmehr haben sie in Abrahams Religionsstellung einen Gegensatz zu dem, was Winckler „die ältere Religion“ Babylons nennt (den Mondkult von Ur und Harran) gefunden, wozu nach Winckler Abraham eine „engere Beziehung“ gehabt hätte. — Jene Geschichtsschreiber haben in Abrahams Religionsstellung einen Gegensatz zum Kult der Götter, denen die Väter und die nächsten Verwandten Abrahams dienten, und keine Beziehung zum Mondkult gesehen (Jos. 24<sub>2</sub> Gn. 12<sub>1</sub>). Diese Tatsache wird in der oben zitierten modernen Ausführung einfach beiseite geschoben. Es zeigt sich eben von neuem: Was in den Quellen steht, wird ignoriert; was nicht darin steht, wird konstruiert. Und was man selbst konstruiert hat, nennt man dann einen „tiefen Gedanken der Abrahamserzählungen“. Das ist insofern richtig, als man den Sinn der biblischen Abrahamserzählungen aus der Höhe in die Tiefe gezogen hat.

Wie Abraham zu diesem Gegensatz gegen die polytheistische Religion seiner Familie gelangte, ist auch durch die Sagen nicht aufgedeckt worden, nach denen er als angeblich zu fürchtender Usurpator schon in seiner Jugend von Nimrod verfolgt wurde (A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* I, 1 (1907). 14), oder den ewigen Gott den wandelbaren Gestirnen entgegengesetzt haben soll (Qorʾān 6, 74—87).<sup>1)</sup> Nach den althebräischen

<sup>1)</sup> Abraham sagte — danach — zu seinem Vater Azar: Nehmt ihr euch Götzenbilder für Götter? Meines Dafürhaltens befindest du dich und dein Volk in offener Verirrung. Als dann die Nacht ihre Hülle über ihn ausbreitete, erblickte er ein Gestirn. Er sagte: Das ist mein Herr. Nachdem es untergegangen war, sagte er: Ich liebe nicht die Untergehenden. Als er dann den Mond hervorbrechen sah, sagte er: Dies ist mein Herr. Als er dann untergegangen war, sagte er: Wenn mich mein Herr nicht — immer — leitet, bin ich einer der Verirrten, d. h. der Götzendiener. Als er dann die Sonne hervorbrechen sah, sagte er: Dies ist mein Herr; sie ist am größten. Nachdem sie untergegangen war, sagte er: O mein Volk, ich will nichts wissen von euren Nebengöttern. Ich wende mein Antlitz als Chaniph [Abtrünniger] zu dem, der den Himmel und die Erde hervorgebracht hat.

Nachrichten (Gn. 15<sup>5</sup>) sind die Sterne in Abrahams Geschichte weit davon entfernt, die Quellen seiner besonderen Religions-erkenntnis zu bilden.<sup>1)</sup>

b) Ein zweiter Hauptgedanke der neueren Zeit ist der, daß die besondere Religionsstellung der Patriarchen oder Israels überhaupt aus dem Einfluß des sogenannten Beduinenideals abgeleitet werden könne. Man läßt nämlich bei der Entstehung der besonderen religionsgeschichtlichen Stellung Israels in geringerem oder stärkerem Grade die Scheu vor höher entwickelter Zivilisation wirksam sein.

So geschah es schon bei Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, § 295 und „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“ (1906), 82. 136; ferner bei Ottley, History of the Religion of Israel (1905), 34, bei Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 82 und bei allen denen, die vom Gotte Israels als einem „Wüstengotte“ sprechen, wie z. B. wieder Meinhold, Einführung ins AT. (1919), 53, oder ihn als den ursprünglichen Gott eines „Vulkan-Gebirges“ (Barton, Rel. of Israel 1918, 58) bezeichnen.

Aber erstens ist es überhaupt nicht angängig, aus so weithin wirkenden Ursachen ein Produkt von besonderer Art abzuleiten. Oder wie? Ein Beduine, wie es deren Tausende gab, soll aus den in seiner Umgebung allgemein lebendigen Motiven als alleiniger Anfänger einer neuen Art von Religion erstanden sein? Dann würden die Ursache und die Wirkung einander nicht entsprechen, und die letztere trotzdem aus der ersteren abzuleiten, wäre ein Gewaltakt. Zweitens trifft es auf Abraham gar nicht zu, was bei diesem Erklärungsversuch über die Scheu von Beduinen vor der Kultur gesagt wird. Oder siedelte er sich nicht bei Sichem und Hebron und der Residenzstadt Gerár usw. an? Muß man nicht auch über den Reichtum an Schmuckgegenständen staunen, die er als Geschenke dem Brautwerber mitgab (Gn. 24<sup>22. 53 J</sup>)? Auch ist es überhaupt unbegründet, daß die — wahre prophetische —

---

<sup>1)</sup> Die Bereschith rabba zu Gn. 15<sup>5</sup> läßt Gott zu Abraham sagen: „Du kannst ein Prophet sein und brauchst kein Sterndeuter zu sein“ (hervorgehoben bei L. Baeck, Griechische und jüdische Predigt 1914, 10f.). In andern späteren jüdischen Schriften wurde ihm dennoch Astrologie zugeschrieben (Er. Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbild des Talmud und Midrasch 1907, 130f.). Aber in Übereinstimmung mit Jr. 10<sup>2</sup> kam das Judentum doch zu dem Schlußsatz: „In Israel hat kein Gestirn die Macht“ (bab. Schabbath 156 a).



Religion Israels auf dem Prinzip der Kulturfeindschaft oder Weltfremdheit beruht hätte. Gleich vom ersten Bekenner der alttestamentlichen Religion wird kein weltfernes Wesen gemeldet (Gn. 12<sup>10</sup> ff. 20<sup>1</sup> ff.), und kein Prophet der wahren Religion Israels wird als Vertreter des „Beduinenideals“ charakterisiert. Im Gegenteil bildeten die Rechabiter mit ihrem Prinzip, auf Häuserbau, Ackerbestellung und Weinbau zu verzichten (Jr. 35<sup>7</sup>), eine kulturgeschichtliche Enklave in Israel.<sup>1)</sup> Getreidebau wird ja auch schon von zwei Patriarchen gemeldet (Gn. 26<sup>12</sup> J 37<sup>7</sup> E); vgl. auch die Erwähnung des Feldes in 30<sup>14, 16</sup> J 43<sup>11</sup> J und Dt. 11<sup>10</sup>.

Übrigens standen die Patriarchen, die auch zum Teil in Häusern wohnen (Gn. 27<sup>15</sup>) und Wein trinken (V. 25), und deren wahres Gewerbe in 46<sup>31</sup> ff. aus Klugheit verschwiegen wird, nicht auf der Stufe der Nomaden, sondern waren „Halbnomaden“, die auch Ackerbau treiben und Häuserbau (17<sup>12</sup> ff. 19<sup>2</sup> ff. 27<sup>15</sup> 33<sup>17</sup> 38<sup>11</sup>) kennen. Dies ist in neuerer Zeit immer voller anerkannt worden.<sup>2)</sup> — Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 26 will das Ausgießen von Wasser „1 S. 7<sup>6</sup> (vgl. auch 2 S. 23<sup>15</sup> ff.) als Bittopfer vor dem Kampf“ aus dem Wüstenaufenthalt Israels herleiten, wo „das Wasser als ein höchst wertvoller Stoff galt“. Aber dieses Wasser ist doch zu weit hergeholt. Vielmehr ist in 1 S. 7<sup>6</sup> eine symbolische Handlung gemeint, durch die das Sichauflösen in Tränen der Buße veranschaulicht werden soll, und zum Ausdruck dieses Gedankens war Wasser das natürlichste Mittel. Ferner in 2 S. 23<sup>16</sup> wollte David in hochherziger Verzichtleistung das, was ihm die drei Helden mit Lebensgefahr zum Löschen des Durstes geholt hatten, lieber dem gemeinsamen besten Helfer im Kampfe weihen, und das war eben Wasser, wie David es selbst (V. 15) gewünscht hatte. — Auch Elia siedelte nur auf Fluchtwegen außerhalb der Kultursitze seines Volkes.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> „Kein Prophet ist Rechabit geworden“ bemerkt richtig Wilh. Caspari, Der biblische Friedensgedanke nach dem AT. (1916), 19; auch von Meinhold, Einführung (1919), 124 gut gegenüber Budde betont.

<sup>2)</sup> Eerdmans, Alttestl. Studien II (1909), 39 f.; Kittel, Geschichte I (1921), 426: „Halbnomaden oder *Ma'aze*, wie sie heute spottweise im Ostjordanland heißen“; Greßmann, Mose etc. (1913), 394. — Ideal und Hoffnung Israels ist es, nicht auf einer Steppe oder Trift (*šarabá* oder *midbár*), sondern auf Ackererde (*ʿadamá*) in einem Kulturland zu wohnen, und dies ist den Patriarchen verheißen worden: Gn. 12<sup>11</sup> b etc.; vgl. im Dekalog (Ex. 20<sup>12</sup>) und unendlich häufig im Dt., wie z. B. 30<sup>20</sup> b.

<sup>3)</sup> Mit Unrecht sagt Hehn, Die biblische usw. (1913), 323: „Mose war ein Mann der Wüste. Auch Elias zieht ohne feste Wohnstätte im Lande umher und müht sich nicht, dem Boden seinen Ertrag für eine bessere und

Sodann sagte Amos als Worte Gottes zu den Israeliten: „Ich habe euch aus Ägypten geführt und vierzig Jahre in der Wüste geleitet, daß ihr der Amoriter Land besäzet“ (2<sup>10</sup>). Also die Wüste ist nur als ein Durchgangspunkt erwähnt, wie auch in Jr. 2<sup>6</sup> f. Hes. 20<sup>10-14</sup>. — Ferner ist der Ort des Zusammentreffens von Gott und Israel als die „Wüste“ bezeichnet (Dt. 32<sup>10</sup>; Hos. 9<sup>10 a</sup>: „Wie Trauben in der Steppe fand ich Israel“; 13<sup>5</sup>), und es ist gesagt, daß Israel seinem Gott Gefolgschaft leistete „in der Steppe, im unbebauten Lande“ (Jr. 2<sup>2</sup>). Aber damit wird nur auf den Zeitpunkt innerhalb der Geschichte Israels zurückgeblickt, in welchem die Enthüllung des Ewigen an Mose und Israel geschah und bei Israel noch dankbar begeisterte Annahme fand, und nicht wird der Wüstenaufenthalt in einen ursächlichen Zusammenhang mit den Anfängen (s. o. S. 36 f.) der besonderen religiösen Stellung Israels gebracht.

Endlich wenn Hosea (2<sup>16/14</sup> f.) als Stätte eines Läuterungsaufenthalts der Nation Israel die Trift oder Wüste erwähnt, so hat er durch den ausdrücklichen Zusatz „und ich werde ihr — nach der Rückkehr von dort — ihre Weinberge geben“ doch hinreichend deutlich bemerkt, daß er kein Vertreter des „Beduinenideals“ war.<sup>1)</sup> Es wird ja auch der Wein als Gottesgabe z. B. in Am. 9<sup>14</sup> bezeichnet, der Weinberg als Bild des Gottesreiches in Jes. 5<sup>1-7</sup> 27<sup>2</sup> verwendet, und sogar

---

sicherere Lebenshaltung abzugewinnen.“ Daß er während seiner prophetischen Wirksamkeit auch noch Landwirt sein sollte, ist eine unnatürliche Forderung. Daß er den Ackerbau verwarf, ist unbewiesen. Auch als seinen Nachfolger wählte er einen Bauerssohn vom Pfluge weg (1 K. 19<sup>19</sup>) und keinen Beduinen. — Grundlos ist es auch, wenn man das Zusammenwirken des von Elisa angeregten Königs Jehu mit den Rechabitern (2 K. 10<sup>15</sup> ff.) für den Zusammenhang des alttestamentlichen Prophetentums mit der Wüstenwanderung geltend machen will (Sellin, Der alttestl. Prophetismus 1912, 9). Das, was beide vereinigte, war, was in den Quellen (2 K. 10<sup>16</sup>) steht: der Eifer für die Jahwereligion, aber nicht das Beduinenideal. Ferner der härene Mantel, der nur — erst — bei Elia und Elisa (2 K. 1<sup>8</sup> 2<sup>13</sup>) und in Sach. 13<sup>4</sup> bei ganz sekundären Propheten erwähnt wird, kann natürlich auch nicht jenen Zusammenhang beweisen, geschweige denn „gewisse Tätowierungen“, die Sellin aaO. „eventuell“ aus 1 K. 20<sup>35</sup> und Sach. 13<sup>6</sup> entnehmen will, wo aber davon nichts bemerkt ist.

<sup>1)</sup> Da in Hos. 2<sup>16</sup> f. die Verweisung Israels in die Wüste nur den Zweck der Bestrafung des ungetreuen Teiles von Israel verfolgt, so ist es unkontextgemäß und also hermeneutisch falsch, wenn man die Stelle sagen läßt, „die Wüste gewährte einen reineren Jahwedienst, als das Fruchland“ (Budde, Die altisr. Religion 1912, 26). Übrigens seinen Satz „Die religiösen Vorstellungen, in welchen sich die Hebräer von den Kanaanitern unterschieden, sind leicht aus dem Wüstenleben zu deuten“ zu beweisen, hat v. Baudissin (Adonis etc. 1911, 63 f.) keinen Versuch gemacht.

als ein Zug im Heilsbilde der Zukunft tritt die Ankündigung auf (Mich. 4<sup>4</sup>; Sach. 3<sup>10</sup>; 2 K. 18<sup>31</sup>), daß jeder ungestört unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen soll. Also ist auch z. B. Hosea nicht als Gesinnungsgenosse der Rechabiter anzusehen, wie es bei Budde, Die altisr. Rel. 1912, 24 und ähnlich auch bei Hehn, Die biblische usw. 1913, 323. 348 sowie bei Edw. Albert, Zu Gn. 3<sup>17-19</sup> in ZATW. 1913, 19 geschieht. Wenn „Reichtum und Macht ein Fluch für Israel geworden sind“ (Wildeboer, Jahwedienst und Volksreligion, 31) und Amos deshalb auf das Volk zürnt, so liegt darin keineswegs das Prinzip des Beduinenideals. Denn weder von Amos noch von sonst einem Propheten werden irdische Lebensgüter und die politisch unabhängige Stellung des Jahwevolkes an sich verworfen (vgl. Am. 1<sup>3b</sup> etc. 7<sup>5f.</sup> 9<sup>8b</sup> ff.). Und „zeichnet Jesaja in 7<sup>15.21f.</sup> das nomadische Leben als das Ideal der Zukunft“ (Wildeboer ebenda)? Nein, da ist nur eine Strafperiode für das in einer breiten Schicht verirrte Jahwevolk gemeint. Das „Ideal der Zukunft“ des gläubigen Teiles vom Jahwevolk sieht anders aus: Auch Jesaja gebraucht die Freude in der Ernte und beim Beuteteilen als Bilder für die höchste Freude etc. (Jes. 28<sup>6</sup> etc. 9<sup>3</sup> etc. 1<sup>26</sup> 7<sup>7</sup>).

Zuletzt ist gegen jene moderne Annahme vom Beduinenideal als dem Vater der Religionsstellung Israels ja auch noch dies zu sagen. Wenn schon die Trennung von der Kultur — Babylonien etc. — einen semitischen Hirten zum Begründer der wahren Religion hätte machen können, so wäre es schon z. B. Tharah geworden, da dieser beim Wegzug von Ur in Chaldäa die Initiative ergriff und die leitende Persönlichkeit war (Gn. 11<sup>31</sup>).<sup>1)</sup>

Übrigens verwandt mit dieser Ableitung der höheren Religion Israels aus dem „Beduinenideal“ ist auch die Neigung, die Volksreligion zum Mutterboden der alttestamentlichen Religion zu machen.

Die sogenannte Volksreligion war aber schon deshalb nicht der Ausgangspunkt für die prophetische Religion, weil ein Gegensatz zwischen beiden bestand. Denn wenn dieser Gegensatz auch nicht immer so tief war, daß sie verschiedene Kultusobjekte besaßen, wie z. B. zu Jakobs Zeit (s. o. S. 48), so bestand dieser Gegensatz doch stets (S. 44—53) nach dem gesamten normativen Schrifttum der alttestamentlichen Religion. Trotzdem ist die „Volksreligion“ neuerdings zunächst relativ zum Quellpunkte der alttestamentlichen Religion gemacht worden,

<sup>1)</sup> Gegen die Beduinentheorie erklärt sich also richtig auch Martin Buber, Vom Geist des Judentums (1916), 36.



indem man sagte: „Der Jahwismus hat der Volksreligion allerlei entlehnt.“<sup>1)</sup> Aber das Opfer, das in der zitierten Stelle zuerst als ein solches entlehntes Gut aufgeführt wird, entstammt der allgemeinmenschlichen Pietätsübung, und ebendaher stammt das Gebet usw. (s. o. S. 109f.). Auch wenn die Feste zum Dank für den Beginn und das Ende der Ernte immerdar von der legitimen Religion gefeiert wurden, so kann darin nicht mit Wildeboer 35 eine Anleihe gerade aus der „Volksreligion“ gesehen werden. Neuestens aber ist die „Volksreligion“ Israels auch absolut als Ausgangspunkt aller Religion Israels eingeschätzt worden.<sup>2)</sup> Da wird „Volksreligion“ die vom „Priester“ Mose durch Priester abgeleitete Religion genannt (S. 41). Da wird „die Volksreligion“ als die einzige Religion des älteren Israel angesehen und sie als eine solche hingestellt, die ohne Treubruch der Jahwereligion hätte vorgezogen werden können.<sup>3)</sup> Aber das mindeste, was gegen diese Aufstellung gesagt werden muß, ist dies: Sie bildet einen totalen Widerspruch zum geschichtlichen Gesamtbewußtsein Israels. Dieses Urteil ist in dem hier vorliegenden Buche von oben S. 8 ff. 20 ff. 43 ff. an begründet worden und wird auch sogleich wieder in den folgenden Untersuchungen als das allein der religionsgeschichtlichen Stellung Israels entsprechende erwiesen werden.

c) Der dritte Hauptversuch, den Ursprung der höheren Religion Israels zu erklären, liegt in dem Rekurs auf eine allgemeinmenschliche Anlage.

Um den Quellpunkt für die Besonderheit der religionsgeschichtlichen Stellung des ersten Patriarchen aufzuspüren, hat man neuerdings auch den folgenden Weg eingeschlagen. Der bekannte deutsch-englische Forscher F. Max Müller sagt:<sup>4)</sup> „Was den Menschen nicht bloß über das Tier erhebt, sondern ihn einer bloß natürlichen Existenz gänzlich entrückt, ist das Gefühl der Kindschaft, das dem Menschen angeboren und von der menschlichen Natur nicht zu trennen ist.“ Indes angeborene Ideen können überhaupt nicht konstatiert werden,<sup>5)</sup> und von der Idee

<sup>1)</sup> Wildeboer, Jahwedienst und Volksreligion, 33.

<sup>2)</sup> Bei Ed. Meyer, Der Papyrusfund in Elephantine (1912), 40 ff.

<sup>3)</sup> Bei Meinhold, Einführung in das AT. (1919), 155 und bei anderen, wie unten bei der Besprechung von Manasse (s. das Register) gezeigt werden soll. — Speziell die moderne Herleitung der alttestamentlichen Weissagung aus der sogenannten „Volkseschatologie“ ist in „Die messianischen Weissagungen“ (1923), 44–47. 65 und 73 kritisiert worden.

<sup>4)</sup> Max Müller in seinen Essays, Bd. I, S. 336.

<sup>5)</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Zum Kampf um den Intellektualismus“ (in der Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik 1919/20, 137 ff. 149 ff.).

der Kindesstellung des Menschen zu Gott läßt sich dies am wenigsten tun. Aber Max Müller meinte mit dem „Gefühl der Kindschaft“, wie er auf S. 337 hinzufügte, ein „ursprüngliches Schauen Gottes“. Was er aber in letzter Instanz behaupten wollte, sprach er aus, indem er weiter hinzusetzte: „In der Schöpfung selbst hat sich Gott uns geoffenbart.“ Also meinte er, daß in der eigenartigen Beanlagung des Menschen der Quell des ursprünglichen Erschauens der Gottheit sprudele.

Aber die das Tierniveau überragende Geistesausrüstung des Menschen überhaupt kann ja nur die allgemeine Religiosität der Menschen, aber nicht die besondere Religiosität der führenden Geister Israels schaffen. Wenn also trotzdem der Schlußsatz Max Müllers lautet: „Dieses ursprüngliche Schauen hat Abraham betätigt“ (S. 353), so kann nur geurteilt werden: Es ist ein Widerspruch in sich selbst, die besondere religiöse Stellung Abrahams und Israels aus der allgemeinen Menschenanlage und Menschenerfahrung abzuleiten.

Hier könnte noch auf die Wahrscheinlichkeit eines ursprünglichen allgemeinmenschlichen Monotheismus hingewiesen werden, die von manchen früheren und hauptsächlich auch neuesten Forschern anerkannt worden ist. — In der früheren Zeit ist dies z. B. von folgenden geschehen: J. Grimm, Deutsche Mythologie, Vorwort, S. XVI: „Die monotheistische Form des Glaubens scheint die ursprüngliche, aus deren Schoß sich die Vielgötterei entwand“; Preller, Griechische Mythologie, 85; Max Müller, Essays I, 306. Aber auch gerade in der neuesten Zeit sind Beweise von einem höheren Anfang der Religionsgeschichte gefunden worden: Bei den Südaustraliern wurde der Gott Darumulun als Vater und Schöpfer angerufen usw.,<sup>1)</sup> und „die Gottesidee liegt nicht im Wege der Entwicklung aus dem Geisterglauben, sie widerspricht dieser Entwicklung“.<sup>2)</sup> — Aber auch wenn dieser Monotheismus gesichert wäre, würde doch

<sup>1)</sup> Die Kultur der Gegenwart I, III, 1 (1906), 26 f.

<sup>2)</sup> Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums (1908), 87. Weitere Belege findet man schon oben S. 78<sup>2</sup> und auch bei Kugler, Im Bannkreis Babels (1910), 50 f. und bei E. Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik (1912), 27. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (1915), meint, daß es sich in Wirklichkeit nicht um einen Gott handle, denn es werde dem betreffenden Wesen in der Regel kein Kultus geweiht (S. 151). Aber das ist kein Gegenbeweis. Wie Südaustralier von ihrem Gotte Darumulun kein Bildnis zu machen wagen, so können sie auch meinen, das er darüber erhaben sei, daß man ihn durch Opfer ehren könne.

immer noch folgendes Vierfache zu betonen sein: Erstens liegt Urmonotheismus nicht theoretisch sicher in der Urgeschichte (Gn. 1—11) bis Noah und Sem vor. Denn das Subjekt der in Gn. 1—11 das wahrhafte Menschenziel betreffenden Aussagen ist freilich der wahre Gott der Welt, aber die Frage, ob dieser Weltschöpfer und Weltregent und Urheber der allgemeinemenschlichen Heilsgeschichte als der einzige Gott der Welt gedacht sei, ist nicht sicher zu bejahen.<sup>1)</sup> Jedenfalls würde ein Urmonotheismus von Sem aus nicht zu Tharah hin bewahrt worden sein, denn über ihn und dessen Familie ist ja in Jos. 24<sup>2</sup> bezeugt, daß sie „anderen Göttern dienen“. Zweitens ist Urmonotheismus nicht aus der Keilschriftliteratur als eine dem Abraham bekannte Sache zu erweisen (s. o. S. 117f.). Drittens ist auch die patriarchalische Stufe der israelitischen Religion in bezug auf die Götterzahl noch kein theoretischer Monotheismus (vgl. im Register bei Monolatrie). Endlich viertens muß immer von neuem (s. o. S. 122) dies betont werden: Auch nicht einmal im Monotheismus liegt das Wesen der Abrahamsreligion, sondern im Bewußtsein einer einzigartigen Verbindung mit der Gottheit.

d) Eine zureichende Erklärung für die spezielle Stellung Israels in der Religionsgeschichte liegt nur in der Art und Leistung seines Prophetentums. Denn dieses war selbst eine spezifische Erscheinung in der Geistesgeschichte der Menschheit. Also kann es auch zum voll entsprechenden Erklärungsgrund für ein anderes spezielles Faktum in der Menschheitsgeschichte dienen.

Aber war der Prophetismus Israels auch wirklich eine solche außerordentliche Erscheinung in der menschlichen Geistesentwicklung? Den Beweis dafür meine ich durch folgende Darlegungen leisten zu können.

α) Weil sofort an erster Stelle der Einwand sich erheben könnte, daß das Prophetentum in Israel gar nicht bis zu der wirklichen (s. o. S. 34) Anfangszeit der legitimen Religion Israels zurückreiche, so ist zunächst über das Alter des Prophetismus in Israel zu handeln. In bezug darauf behaupte ich aber, daß es keine stichhaltigen Gründe gibt, es als einen Anachronismus hinzustellen, wenn schon Abraham von der elohistischen Pentateuchquelle, die von mir und anderen (s. o. S. 18, Anm. 1) für die älteste angesehen wird, als ein *nabi* „Sprecher“ *z. z.*, d. h. Sprecher über die höchsten Interessen des menschlichen Geisteslebens, bezeichnet ist (Gn. 20 7 E).

<sup>1)</sup> Speziell darüber vgl. in Theol. AT.s (1922), § 13, 1 vgl. 11, 1!



1. Als „Sprecher“ wird *nabî* in Übereinstimmung mit meinen früheren Darlegungen auch von Kittel, Gesch. II (1922), 419 und von Budde 1912, 139 als „Träger einer Botschaft“ gedeutet; vgl. arab. *nāba'a* „verkünden“ etc. in meinem WB. 260<sup>b</sup>. — 2. Wie früher Kuenen (De Prof. etc. I, 49) und Wellhausen in Bleeks Einleitung<sup>4</sup>, 212, so will jetzt auch wieder Cheyne, The Two Religions of Israel (1911), 13 den Ausdruck *nabî* auf einen hebräischen Stamm zurückführen, der „aufbrausen, strömen, hervorsprudeln“ bedeutete. Dieser Stamm wäre נבב. Aber dieser Stamm liegt weder in נביא, noch entspricht er dem babylonisch-assyrischen Worte *nabû* „rufen, verkünden“ (Zimmern in KAT. 1903, 590). — 3. Ferner Kautzsch, Bibl. Theol. 1911, 129 stellt *nabî* mit dem hebr. *nabach* (נבח „bellen“) und נבב „hervorsprudeln“ zusammen und deutet deshalb den *nabî* als einen, „der verzückte Ausrufe tut oder sonstige Proben heiliger Raserei ablegt“. Aber das ist einfach ein willkürlicher Absprung von dem Worte, das auf einen Spiritus lenis auslautet, zu einem andern Worte, das nach seinem stärkeren Auslaut natürlicherweise eine stärkere Art der Äußerung (gegenüber dem Sprechen) ausprägt. Kautzsch beruft sich dabei auf Julius A. Bewer, der im American Journal of Semitic Languages etc. (XVIII, 120) den *nabî* deutet als „einen, der fortgetragen ist (one, who is carried away)“ durch eine übernatürliche Gewalt. Er muß also an das bab.-assyrr. *nibû* „to distraint“ (bei R. F. Harper, The Hammurabi-Code 1904, 173) denken. Aber auch der bab.-assyrische Sprachgebrauch weist in seinem *Nabû* (Gott als Götterbote; vgl. Hermes, Merkur) vielmehr auf Ableitung vom bab.-assyrischen Verb *nabû* „to name, call“, nennen, rufen.<sup>1)</sup> — 4. Stade I, § 64 betont, daß *nabî* kein Etymon im Hebräischen selbst habe. Aber erstens ist das bei vielen hebräischen Substantiven der Fall, ohne daß die von ihnen bezeichnete Sache dadurch eine ausländische würde (vgl. *dām* „Blut“; etc. etc.). Zweitens entbindet jener Umstand nicht von der Pflicht, das wirkliche nächstverwandte Verb im Arabischen etc. zu vergleichen, und das ist eben *nāba'a* „verkünden etc.“. Drittens ist jedenfalls der Begriff von *nabî* aus seinen hebräischen Synonyma zu erschließen, und diese sind „Mund“ (Ex. 4<sup>16</sup> vgl. 7<sup>1</sup>; Jes. 30<sup>2</sup> Jr. 15<sup>19</sup> 1 K. 8<sup>15</sup> || 2 Ch. 6<sup>4</sup>) und „Dolmetscher“ (Jes. 43<sup>27</sup>). — 5. Endlich P. Volz, Der Geist Gottes (1911), 25 meint: „Die ansprechendste Erklärung des Wortes Nabî ist wohl die Ableitung vom babylonischen Gott Nabû, dem Schicksalsgott, der die Schicksale auf die Tafeln schreibt. Der Nabî wäre dann entweder Inkarnation oder irdischer Gegentypus des Nabû“ (so auch A. Jeremias, Handbuch etc. 1913, 205). Aber dies ist schon vom formalen Gesichtspunkt aus ohne Halt, denn den babylonischen Gottesnamen Nabû hat der Hebräer in Nebo (נבו Jes. 46<sup>1</sup>; also ohne

<sup>1)</sup> Vgl. „nābium, Sprecher“ bei Meissner, Bab. und Assyrr. I (1920), 396.

Spiritus lenis!), und sachlich leistet es nichts Neues, denn auch danach ist Nabî' = Verkünder oder Herold.

Nach dem Zeugnis jener beiden ältesten Quellenschriften der Hebräer meine ich, mit gutem religionsgeschichtlichem Rechte zu sagen: Was das Rauschen am Quell, das ist der prophetische Geistesausbruch auch bei der wahren Religion Israels. Darin liegt aber zugleich, daß das prophetische Zeugnis diese Religion von ihrem Anfang her begleitet hat. Mit welchem Rechte denn auch will man diese Religion in bezug auf den Besitz des Prophetismus von den andern trennen? Überall sonst — in Arabien, Kanaan usw. — soll den Religionen ein eigenständiges und koätanes Prophetentum zugestanden werden, und bei der Religion Israels soll es anders gewesen sein?<sup>1)</sup>

Auch hinter den Kâhin's, den Wahrsagern der arabischen Wüstenstämme, steht nach ihrem und ihres Volkes Glauben ein Dämon, der sie inspiriert oder sie besessen macht.<sup>2)</sup> Also ist es nur eine künstliche, äußerliche Scheidung, wenn man sie durchaus von den „ekstatischen“ Nebî'im trennt (Hölscher, 130), deshalb den Israeliten ein ursprüngliches Prophetentum abspricht und es ihnen erst auf dem Boden Kanaans bekannt werden läßt (ebenda, S. 142). Wesentlich dieselbe Behauptung ist neuerdings meist in der Form ausgesprochen worden, daß das Prophetentum oder der Nabiismus erst in Samuels Zeit von Kanaan her in Israel eingedrungen sei.<sup>3)</sup> Diese Meinung scheint ja in 1 S. 9 eine Stütze zu besitzen, weil es dort heißt „den *Nabî*“ (d. h. Sprecher oder Prophet) von heute nannte man vormals *Rô'è*“ (d. h. Seher). Aber dabei ist folgendes zu beachten. Erstens wird Samuel selbst als „Seher“ (1 S. 9<sup>11</sup>. 18 f.) und als „Prophet“ (3<sup>20</sup>) bezeichnet. Auch ist Hanani (um 900) noch „Seher“ genannt (2 Ch. 16<sup>7</sup>. 10), und Jesaja meint mit „Sehern“ (30<sup>10</sup>) natürlich auch Leute wie sich selbst, Amos, Hosea usw.: sie schreiben ja auch sich ein „sehen“ *ra'a* zu in bezug auf ihr Eindringen in die göttliche Sphäre (Am. 7<sup>1</sup> etc. Jes. 6<sup>1</sup> etc.), während sie Propheten oder Sprecher der Gottheit in bezug auf die Reproduktion der empfangenen Eindrücke waren.

<sup>1)</sup> Übrigens ist in Babylonien viel von *bārū* „Seher“ bei der Leberschau usw. die Rede. Dagegen menschliche *nabî* sind bis jetzt nicht in den babylonisch-assyrischen Keilschriften bezeugt. Auch wieder A. Jeremias, Handbuch etc. 1913, 226 f. oder Meissner, Bab. und Ass. I (1920) gibt keinen Beleg, und in dem Texte aus dem 7. Jahrh., worin Peiser (MVAG. 1898, 258 f.) „Prophet“ übersetzt hat, steht *karib* = *bêl nikê* „Opferer“, also wohl „Angehöriger einer bestimmten Priesterklasse“ (A. Jeremias, 226).

<sup>2)</sup> G. Hölscher, Die Propheten (1914), 93.

<sup>3)</sup> Z. B. von Greßmann im Auswahl-AT., 1. Lieferung (1911), 30.

Zweitens will jener Satz von 1 S. 9<sub>9</sub> nur erklären, weshalb Saul in bezug auf Samuel, der vorher „Mann Gottes“ genannt ist, den Ausdruck „Seher“ gebrauchte, als er die wasserholenden Mädchen anredete (V. 11). Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, daß die LXX in V. 9 richtig den Originaltext *hāzām* (ὁ λαός) anstatt *hājōm* und den Grundstamm *jiqrā'* (ἐκάλει) voraussetzt. Dabei wird ja drittens auch die syntaktische Schwierigkeit beseitigt, die darin liegt, daß *nabī'* vor *hājōm* mit dem Artikel versehen ist, und endlich viertens fällt das *hājōm* weg, das so auffallend ist, weil es bei den andern derartigen Notizen von Gn. 14<sub>2b</sub> an nicht steht. Also soll in 1 S. 9<sub>9</sub> nach aller Wahrscheinlichkeit nur ausgesagt sein, daß die Volksmasse (1 K. 3<sub>2</sub> etc.) — nach dem bei ihr begreiflichen äußerlichen Gesichtspunkt — die Männer Gottes oder Sprecher Gottes als „Seher“ (Besitzer von Kunde betreffs der gewöhnlichen Dunkelheiten des Lebens) zu benennen pflegte.

Überdies ist Stade, im Unterschiede von dem in seiner Geschichte Israels I, 476 ausgesprochenen Urteil, später in seiner Bibl. Theol. I, § 23 (S. 67) zu der von mir schon früher vertretenen Auslegung von 1 S. 9<sub>9</sub> übergegangen. — Freilich Cornill macht in der Theol. Rundschau 1911, 414 geltend, daß 9<sub>b</sub> nicht von 9<sub>a</sub> getrennt werden könne, und daß da „in LXX wie im MT. es heiße „jeder“ (ἐκαστος).“ Aber im MT. steht in 9<sub>a</sub> *ha'isch* „der Mann = man“, und das dafür gesetzte *ἐκαστος* ist also erstens nicht zu pressen. Zweitens ist nach dem Zusammenhang „der Mann“ nur das einzelne Glied von „das Volk“ in 9<sub>b</sub>. Auf jeden Fall haften dem MT. große Schwierigkeiten an, die oben von mir aufgezählt sind. Ebendasselbe gilt gegenüber Sellin, Der Prophetismus des AT. (1912), 7<sup>1</sup> und Hölscher, der in „Zum Ursprung des israelitischen Prophetismus“ (BAT. 1913, 88) meint, die Sache mit dem Satze „Der Sprachgebrauch hat sich nach 1 S. 9<sub>9</sub> im Laufe der Zeit geändert“ oder „Die beiden früher getrennten Begriffe des Sehers und Propheten sind später zusammengefallen“ (Die Propheten 1914, 125) erledigt zu haben.<sup>1)</sup>

Und es ist doch auch keine Kleinigkeit, wenn man die Behauptung wagt, daß alle Nachrichten über das Auftreten von israelitischen *Nabī'im* „Propheten“ vor Samuels Zeit auf einer Täuschung des geschichtlichen Bewußtseins von Israel beruhen (vgl. Gn. 20<sub>7</sub> Ex. 7<sub>1</sub> 15<sub>20</sub> Nm. 11<sub>25ff.</sub> 12<sub>6</sub> Dt. 18<sub>15.18</sub> 34<sub>10</sub>; Mose ein *nabī'* auch nach Hos. 12<sub>14</sub>; Ri. 4<sub>4</sub>; vgl. auch Am. 2<sub>11</sub>: frühere Propheten Jahwes werden ausdrücklich anerkannt; Jr. 7<sub>25</sub>: eine Prophetenreihe von Israels Auszug aus

<sup>1)</sup> Vgl. Kaulen-Hoberg, Einleitung II (1913), § 197: „Die Lesart der LXX „Im Volksmund sagte man früher Seher zu einem Propheten“ hat ebensoviele Berechtigung.“



Ägypten an).<sup>1)</sup> Aber auch vom psychologischen Gesichtspunkte aus kann es nur als natürlich bezeichnet werden, wenn die neue von Abraham erlebte Gottesverbindung in ihm auch ihren Herold oder Sprecher fand, wenn er es zunächst auch nur im Kreise seiner Familie war, wie es Gn. 18<sup>19</sup> J so schön angedeutet wird: „Er wird befehlen seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, daß sie Jahwes Weg einhalten, zu tun, was gerecht ist.“ Aus historischem und religiös-psychologischem Grunde kann es daher nur als ganz der Erwartung entsprechend bezeichnet werden, wenn die neue religiöse Wendung und Richtung, die mit jenem großen Einschnitt in Abrahams Leben ihren Anlauf nahm, von vornherein in einem Prophetismus das Organ fand, in welchem ihre stärkeren Pulsschläge ihre Resonanz empfangen.

Hinsichtlich der Benennung der Vertreter dieses Prophetentums ist aber dies das den Quellen entsprechende Urteil, daß sie nach der einen Seite ihrer Tätigkeit — hauptsächlich früher und mehr beim gewöhnlichen Volke (s. o. S. 134: 1 S. 9; Jes. 30<sup>10</sup> etc.) — den Titel „Seher“, aber von Anfang an nach der andern Seite ihrer Betätigung den Titel „Sprecher“, d. h. Dolmetscher oder Organe der Gottheit, bekamen.

β) Wie sich an die großen Vertreter dieses Prophetentums der alttestamentlichen Religion dann in den Prophetenvereinen ein sekundäres Prophetentum angliederte, dies darzulegen, gehört nicht direkt hierher. Da aber die jetzt weithin herrschende Ansicht, daß die Prophetenvereine umgedreht die erste Vertretung des Prophetismus in der Geschichte der Jahwereligion gebildet hätten, ein Hilfsmoment bei der Feststellung des Alters des Prophetentums der legitimen Religion Israels bildet, so muß doch auch dieser Punkt hier noch klargelegt werden.

Die Ansicht, welche jetzt am meisten vorgetragen wird, ist ja diese, daß das Prophetentum (der „Nabiismus“) erst in Samuels Zeit von den Kanaanitern zu den Verehrern

---

<sup>1)</sup> Freilich Grefmann (Mose etc. 1913, 348) behauptet: „Alle Schichten der Mosesagen, in denen von Propheten die Rede ist, sind sekundär.“ Er verweist auf S. 179 und 331. Aber da hat er es auch nur behauptet, weil er annimmt, daß von der Zeit Sauls und besonders Salomos an „an die Stelle der Orakel, die von Priestern gegeben wurden, die Inspirationsorakel der Propheten traten“. Ein solcher absoluter Wandel ist aber den Quellen nur aufgebürdet. Außerdem wird von jenem Satze Grefmanns weder Hos. 12<sup>14</sup> noch Jr. 7<sup>25</sup> getroffen.

Jahwes übergegangen sei. Es zeige sich zum erstenmal in den Prophetenscharen, die von 1 S. 10<sup>5</sup> ff. an erwähnt sind, und die aufgeregten, von Ekstase beherrschten „Prophetenschwärme“ (19<sup>20-24</sup>) seien das Rohmaterial gewesen, aus dem sich durch „Abschleifung mancher Ecken ihres alten Wesens“ das spätere Prophetentum herausgebildet habe.<sup>1)</sup> Aber wie wenig natürlich wäre es gewesen, wenn eine Institution der Baßalsreligion gerade von den eifrigsten Verehrern Jahwes nachgeahmt worden wäre, die doch sonst gegen die Begleiterscheinungen der kanaanitischen Religion (die Hierodulie etc. s. o. 51) protestierten! Wie sehr hätten sie durch solche angebliche Nachahmung ihre Widerstandskraft gegen kanaanitisches Wesen geschwächt! Auch kann von Nachahmung insofern nicht die Rede sein, als das hinkende Tanzen und das Sichblutigritzen der Baßalspropheten (1 K. 18<sup>26, 28</sup>) bei wahren Propheten Jahwes nicht erwähnt wird.<sup>2)</sup> Überdies entbehrt diese neuere Anschauung über die Anfänge des Nabiismus in Israel nicht nur jeden positiven Zeugnisses in den Quellen, sondern im Gegenteil ist auch in der ältesten Quelle über Samuels Zeit (1 S. 9<sup>1-10</sup><sup>16</sup>) der Geist Gottes, der nach Samuels Wort von den *Nebi'im* auf Saul übergang, ausdrücklich der Geist Jahwes genannt (10<sup>6</sup>).<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> So Wellhausen in „Die Kultur der Gegenwart“ I, 4 (1906), 20 und andere, auch W. Caspari, Die israelitischen Propheten (1914), 30. 41 f. (ganz quellenwidrig).

<sup>2)</sup> In 1 K. 20<sup>35</sup> ff. ist das „Schlagen“ ja eine beabsichtigte symbolische Handlung. In Hos. 7<sup>14</sup>, woraus Hölscher, Die Propheten (1914), 144 „Selbstverwundung als prophetischen Brauch“ entnimmt, ist allerdings von „sich Einschnitte machen“ die Rede (mein WB. 55 a), aber es ist nach seinem Kontexte nicht den Propheten zugeschrieben. Endlich in Sach. 13<sup>6</sup> sind nach V. 2 ff. nicht wahre Propheten Jahwes gemeint. — Hölscher 144 läßt auch „Weinrausch und sinnliche Ausschweifung, wie sie im kanaanitischen Höhenkulte altheimisch waren, zu prophetischem Brauch“ in Israel geworden sein. Nun vergleiche man damit, was Jesaja über die Propheten sagt, die da taumelten im Wein (28<sup>7</sup>), oder was Hosea über gewisse Propheten in Verbindung mit Hurerei bemerkt (4<sup>5. 11</sup>)!

<sup>3)</sup> Sellin, Der alttestl. Prophetismus (1912), 9 stimmt mir bei. — Mit dem aramäischen (Bileam) und dem arabischen (Mohammed) Prophetentum darf man das israelitische zwar zusammenstellen (Procksch im Theol. Lit.-Bericht 1916, 249 a), aber es daraus abzuleiten, wovon sich Hölscher und Kittel, Gesch. II (1922), 95 nicht gehütet haben, das heißt, nur gerade dem Volke Israel keine eigenständige Entwicklung zuschreiben wollen.

Weit mehr mit den geschichtlichen Überlieferungen Israels und mit der Natur der Sache stimmt folgende Anschauung von der Entwicklung des Prophetismus der legitimen Religion Israels: Es ist ganz begreiflich, daß die Erscheinung der Prophetenjünger oder reproduzierenden Propheten, die es nach den Quellen von jeher in der Jahwereligion gegeben hat (Ex. 7 1 15 20 Nm. 11 25 ff. 12 6), in jenem kritischen Moment stark hervortrat, als es beim Ansturm der Philister (der „Seevölker“; mein WB. 364f.) sich für Israel um Sein oder Nichtsein handelte, wie ja auch Saul gerade an der Stelle vom prophetischen Enthusiasmus erfaßt wurde, wo der militärische Posten der Philister stand (1 S. 10 5). Es ist ferner ganz begreiflich, daß, nachdem Samuel an jenem Tiefpunkt der nationalen und religiösen Entwicklung Israels die Doppelfahne der Jahwetreue und des Patriotismus aufgerollt hatte (1 S. 7 1 ff.),<sup>1)</sup> sich Scharen von eifrigen Jünglingen um dieselbe sammelten (10 5 ff.).<sup>2)</sup> Endlich aber ist auch dies ganz begreiflich, weil psychologisch erklärlich, daß in den Massen von Jüngern, die sich um die führenden Geister scharten und ihnen untergeordnet waren,<sup>3)</sup> die Begeisterung für die große Sache der Nation und der Religion leicht in ein äußerlich aufgeregtes Wesen umschlug, wie es wenigstens aus diesen ersten und kampfdurchtobten Zeiten gemeldet wird (19 24).

Ein Prophetenjünger ist übrigens auch der Bote, der bei der Ausführung eines allerdings aufregenden Auftrags als ein Unsinniger bezeichnet wird (2 K. 9 11).<sup>4)</sup> Aber über Samuel ist

<sup>1)</sup> Nowack in der Theol. Lit.-Ztg. 1913, 552 spricht nur ironisch darüber, daß ich darin eine geschichtliche Wirksamkeit Samuels finde. Nun die Hauptkluft zwischen der jetzt weithin herrschenden Darstellung und der meinigen ist eben diese: Der Vergewaltigung von Israels geschichtlichem Bewußtsein, wie dieses in den gemeinsamen Momenten der Quellen ausgeprägt ist, kann ich — auch aus kritischen Prinzipien (s. o. S. 19—21) — nicht beistimmen.

<sup>2)</sup> Daß Samuel die Prophetenschulen „als Gegengewicht gegen das ihm unerwünschte Königtum gegründet habe“ (Deussen, Die Philosophie der Bibel 1913, 108), ist eine ganz willkürliche Aufstellung.

<sup>3)</sup> 1 S. 19 20: „während Samuel über ihnen stand.“

<sup>4)</sup> Diese Bezeichnung im Munde der Kriegsobersten läßt sich so verstehen: Der Jüngling war in ihre Mitte mit den Worten getreten: „Ich habe dir etwas zu sagen, Hauptmann.“ „Wem von uns allen?“ fragte Jehu. „Dir, Hauptmann“, lautete die Antwort. Aus dieser kurzen Unterhaltung



nicht gesagt, daß er an dem aufgeregten Wesen der Prophetenscharen sich beteiligte, vielmehr ist über sein Verhalten 1 S. 19<sup>24</sup> und über seine Stellung als eines Vertrauten der Gottheit auch in der ältesten Quelle der Abschnitt 9<sup>15</sup> ff. wohl zu beachten. Ebenso wird von Hosea nur gesagt, daß er in sittlicher Entrüstung von Sinnen kam (9<sup>7</sup> vgl. Dt. 28<sup>34</sup>!).<sup>1)</sup> Außerdem ist „von Sinnen seiend“ nur noch einmal von der gegnerischen Volksmenge indirekt in bezug auf Jeremia verwendet (29<sup>26</sup>), enthält aber schon danach keine einwandfreie, objektive Charakterisierung.<sup>2)</sup> Wie laut aber protestiert die geistige Klarheit der primären Propheten der Jahwereligion und die Bewußtheit, die sie auch im Moment ihrer Berufung bewahren (Jes. 6<sup>5</sup> Jr. 1<sup>6</sup>), gegen die Zumutung, Ekstatiker gewesen zu sein! Wie oft auch waren diese Männer die Berater ihres Volkes und seiner Fürsten in kritischen Momenten des Geschichts-

sehen wir, daß das alles in fliegender Hast geschah. Dieser Hergang der Sache legte den Kriegssobersten nachher die Ausdrucksweise „Was will dieser Unsinnige?“ auf die Lippen. Vielleicht wurden sie zu dieser Ausdrucksweise auch dadurch veranlaßt, daß der Bote von ihnen gar keine Notiz genommen hatte. Psychologisch aber war das den Kriegssobersten als „unsinnig“ oder verrückt vorkommende Gebaren des Prophetenjüngers ganz verständlich, denn der Inhalt seines Auftrags war allerdings dazu angetan, bei dem Jüngling eine heftige Erregung hervorzurufen. Jehus Antwort: „Ihr kennt ja den Mann und seine Geschwätzigkeit“ (LXX: ἀδολεσχίαν αὐτοῦ) kann auch nicht auf alle Prophetenjünger ausgedehnt werden. — Wenn die Bezeichnung *meschuggāʾ* aber auch nur für Prophetenjünger stehend gewesen wäre, würde dieser Ausdruck öfter vorkommen. Solange man dies nicht nachweisen kann, in jener Stelle 2 K. 9<sup>11</sup> aber die Ausdrucksweise erklärlich ist, darf man aus dem Vorkommen jenes Ausdrucks keine weiteren Schlüsse auf ein anormales Wesen der Propheten ziehen (nicht beachtet z. B. von Pelman, Psychische Grenzzustände 1912, 261).

<sup>1)</sup> Daß der Satz Hos. 9<sup>7</sup> b α „ein Tor ist der Prophet, von Sinnen der Mann des Geistes“ im Munde des „Hosea wahrscheinlich nur ein Zitat sei: er zitiert, was das Volk bzw. seine Gegner über ihn sagen“ (Volz, Der Geist Gottes 1911, 64), besitzt keinen Grund, aber in der Fortsetzung „über die Menge deiner Missetat“ ein Hindernis. Übrigens auch Marti im KHK. zur St. sagt, daß „es näher liegt, *meschuggāʾ* als rasend, entsetzt über das schreckliche Verderben des Volkes (vgl. Dt. 28<sup>34</sup>) zu fassen“. Aber Hölscher, Die Propheten 1914, 147 legt Hos. 9<sup>7</sup> wieder von „Wahnsinn“ aus.

<sup>2)</sup> Auch Giesebrecht im HK. zu Jr. 29<sup>26</sup> muß einräumen: „Das Prophetentum als solches kann Schemaʿja, da er selbst Prophet sein wollte, nicht als überspannt bezeichnen wollen.“

verlaufs, die geehrten, gern besuchten und gern beherbergten Freunde weitester Volkskreise (1 S. 9<sub>12</sub> 12<sub>3</sub> 2 S. 7<sub>2</sub> 1 K. 14<sub>2</sub> 2 K. 4<sub>8</sub> etc.)! <sup>1)</sup>

Sehr richtig bemerkt Frd. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I (1901), 19: „Jedenfalls sind von Samuel keine ekstatischen Zustände überliefert.“ <sup>2)</sup> Dies ist hervorzuheben gegenüber einem Satze, wie diesem: „Für die *nebi'im* im älteren Sinne war ein Zustand der Ekstase charakteristisch.“ <sup>3)</sup> Eine solche Vermengung der in den Quellen getrennten vier Arten von Propheten (Propheten und Prophetenjünger der legitimen Religion, falsche Jahwepropheten und Baalspropheten: s. u.!) zeigt sich neuerdings vielfach, wie z. B. bei B. Duhm, Die zwölf Propheten (1910). Denn da sind auf S. IX manche Striche im Bilde der Propheten Jahwes von den Baalspropheten hergenommen, wie dieser, daß der Nabî Augenblicke eines gesteigerten Daseins „durch Selbstpeinigung hervorzurufen weiß“. Dies ist nur betreffs der Baalspropheten berichtet (1 K. 18<sub>28</sub> s. o. S. 136!), wie in einem Berichte des Ägypters Wen-Amon um 1100 v. Chr. <sup>4)</sup> in bezug auf die phönizische Stadt Gebal es heißt: „Nun während der König seinen Göttern opferte, erfaßte der Gott einen von den edlen Jünglingen, indem er ihn verzückt (oder tanzend) machte.“ Über Elia aber wird im Gegenteil in 1 K. 18<sub>37</sub> berichtet, daß er in aller Ruhe zu seinem Gott betete: „Erhöre mich, Jahwe, erhöre mich, damit dieses Volk erkenne, daß du, Jahwe, der [wahre] Gott bist.“ Man übersehe doch nicht immer wieder, daß von den Baalspropheten (V. 28) gesagt ist: „Sie machten sich nach ihrer Art Einschnitte mit Schwertern und Speießen, bis Blut an ihnen herabfloß“! Verächtlich spricht also der Erzähler von dem Bemühen der Baalspropheten, sich nach ihrer Art durch äußere Mittel für den Gottesverkehr vorzubereiten.

Ein unklares Schwanken zwischen der erwähnten Vermengung der Prophetenvereinsscharen mit den primären Propheten und dem richtigen Urteil zeigt sich z. B. bei Cheyne, The Two

<sup>1)</sup> Dazu beachte man dies: „Der epileptische Charakter hat an sich etwas Widerwärtiges für das allgemeinemenschliche Fühlen und hat es in gesteigertem Maße, wenn er bigotte Färbungen zeigt. Schon darum kann ein Epileptiker nicht begeistern, suggerieren“ (Dr. H. Schaefer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung 1910, 18). „Infolge der Epilepsie leidet zunächst die Intelligenz: Das Auffassungsvermögen wird unsicher und schwerfällig. Geistige Schwerfälligkeit tritt ein“ (Dr. Ad. Seligmüller, War Paulus Epileptiker? 1910, 11).

<sup>2)</sup> Ebenso von Davidson, Old Testament Prophecy (1901), 291 betont.

<sup>3)</sup> Dieser des Quellenzeugnisses entbehrende, ja ihm widersprechende Satz steht bei Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 194.

<sup>4)</sup> Z. B. bei Greßmann, Altorientalische Texte (1909), 225 f.

Religions of Israel (1911). Denn erst nimmt er die Schilderung des Dahinziehens der Prophetenvereine (1 S. 10<sup>5</sup>ff.) als die Charakteristik des ganzen Prophetentums, das damals existierte (p. 3f.). Dann aber erkennt er den Unterschied Samuels doch an (p. 6; vgl. auch noch 1 S. 15<sup>23</sup>, wo von Samuel die Sünde der Wahrsagerei verworfen wird). Darauf aber findet er trotzdem einen unerklärlichen Bruch in der Entwicklung des israelitischen Prophetismus (p. 12). Hätte er methodisch aus den Quellen geschöpft, dann hätte er die Linie der Entwicklung, an deren Knotenpunkten sich von der Reihe der primären Propheten (Abraham, Mose, Debora, Samuel usw.) erst die reproduzierenden Propheten (Ex. 7<sup>1</sup> 15<sup>20</sup> Nm. 11<sup>25</sup>ff. 12<sup>1</sup> 1 S. 10<sup>5</sup>ff. usw.) und endlich die Hof- und Volkspropheten (1 K. 22<sup>6</sup> usw.) abzweigten, nicht unerklärlich finden können.

Auch Hölscher, *Die Propheten* (1914), 50—58. 129 geht nicht von dem aus, was die Quellen über das israelitische Prophetentum sagen. Vielmehr wird dieses aus dem Milieu erklärt. Es muß dieselbe Erscheinung sein, wie die „Ekstatiker“ der heidnischen Araber. Dieses Verfahren kann nicht mehr Geschichtschreibung genannt werden. Es ist auch kein echt komparatives Verfahren. Das ist Nivellieren nach dem Evolutionsdogma.

γ) Folglich kann aus dem Auftreten der Prophetenvereine (1 S. 10<sup>5</sup>ff.) weder ein Argument gegen das höhere Alter noch gegen die israelitische Eigenständigkeit noch gegen die von vornherein geistige Art des Prophetismus der israelitischen Religion hergenommen werden.<sup>1)</sup> Aber welches nun war der Quellpunkt dieses Prophetentums?

Nach allen Aussagen der prophetischen Vertreter der Religion Israels, die von ihnen mit größter Bestimmtheit, mit klarer Unterscheidung der nächstliegenden Nuance (des mit ihnen rivalisierenden Jahwepphetentums) und mit auffallenden psychologischen Näherbestimmungen gemacht worden sind, lagen das Motiv und die Quelle ihres religionsgeschichtlichen Auftretens in einer speziellen Berührung mit der göttlichen Sphäre. Die objektive Begründetheit dieses Bewußtseins der Herolde der alttestamentlichen Religion wird auch nicht erschüttert werden können. Wenigstens alle meine Untersuchungen

<sup>1)</sup> „Eine Unähnlichkeit zwischen den Propheten und heidnischen Mantén scheint bisher nicht hinlänglich beachtet zu sein: die hebräischen Propheten sind zur Schriftstellerei übergegangen, ihre vermeintlichen Berufsgenossen unter den heidnischen Völkern niemals“ (Duhm, *Theologie der Propheten* 1875, 22).



haben immer wieder zu dem Ergebnis geführt, daß keine andere Erklärung ausfindig gemacht werden kann, die den Zeugnissen der Propheten über den Ursprung ihres religionsgeschichtlichen Auftretens und Redens gerecht würde.

Von solchen Erklärungsversuchen seien hier nur folgende drei, auf die man sich am meisten zurückziehen zu können scheint, diskutiert!

1. Zunächst kann man immer und immer wieder leicht meinen, das Hervortreten eines besonderen Prophetentums in Israel könne mit einer psychologischen Eigenart dieses Stammes zusammenhängen. Man kann denken, daß, wie die Hellenen die Anlage besessen hätten, das Kunstideal auszubilden, so wäre es die eigenartige Befähigung der Hebräer (Gn. 14<sup>13</sup>) gewesen, die religiöse Idee aufs vollkommenste auszugestalten. Aber erstens ist die Religion in viel höherem Grade das Lebensideal für die führenden Geister Israels gewesen, als die Kunst es für die Hellenen war. Man sieht dies ja auch daran, daß für Israel auch nach dem Zusammenbruch seiner politischen Selbständigkeit die Religion der Kraftquell war, der seine nationale Existenz durch die Jahrhunderte gerettet hat.<sup>1)</sup> Aber die Kunst ist nicht das Mark gewesen, wovon die Volksindividualität der Hellenen ihr Dasein gefristet hätte; sondern Fallmerayer wird wohl mit Recht gesagt haben: *Πᾶσα ἡ Ἑλλὰς σλαβωνική ἐστιν*. — Zweitens entspricht es gar wohl dem natürlichen Triebe des Menschen, die Umgebung seines Lebens durch schöne Gebilde zu schmücken und das Leben selbst sich durch Ausübung von Künsten zu erheitern. Für das ästhetische Streben, das wir in Hellas finden, brauchen wir also nicht nach einem außergewöhnlichen Quellpunkt zu suchen. Aber es kann nicht vorausgesetzt werden, daß ein Volk von Natur eine Idee erzeugen und ein Ideal zu verwirklichen streben sollte, die der natürlichen Neigung des Menschen widerstreben. Israels geistige Führer hatten nun die Idee, daß Gott ein über alle sinnlichen Untugenden erhabenes — heiliges — Wesen sei, daß nicht Ehebrecherei im göttlichen Kreise geübt werde, wie von Zeus usw., daß nicht einmal eine geschlechtliche Unterscheidung in der Gottheit existiere, daß Götterzank nicht in der göttlichen Sphäre

<sup>1)</sup> Auch anerkannt von G. Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? (2. Aufl. 1910), 7.

erschalle, wie im babylonischen Pantheon. Solche Ideen sind nicht ebenso natürliche Produkte, wie die Kunstbestrebungen. — Drittens zeigt sich folgender ganz merkwürdige Umstand in der Geistesgeschichte Israels. Wir finden, daß dieses Volk in der Periode des ungebrochenen religiösen Glaubens — nicht etwa erst in der Zeit der Skepsis — den Gott seiner Väter oftmals verwarf und andern Kulte sich zuneigte. Folglich war die Religion, von der weite Kreise des Volkes so oft wegstrebten, nicht das Produkt des Volksgeistes. Sie war nicht „eine Religion, die aus dem Volke selbst entstand“, <sup>1)</sup> stand auch nicht in Kausalnexus mit der Landesnatur, auf die auch wieder neuerdings <sup>2)</sup> vergebens „Züge im Wesen des Gottes Israels“ zurückgeleitet worden sind. Ebenso wenig kann also das Prophetentum, welches das Korrelat zu dieser Religion bildet, als die feinste Blüte des Volksgenius von Israel angesehen werden. <sup>3)</sup>

Wie wenig überhaupt die Ansicht, daß die „Volksseele“ die Erzeugerin der Religion sei (so z. B. Wundt in seiner Völkerpsychologie), den Tatsachen der Religionsgeschichte ganz gerecht wird, ist sehr richtig auch von Emil Pfennigsdorf in seinem bedeutenden Werke „Der religiöse Wille“ (1910), S. 17 bemerkt worden. Die neuen Kräfte und Impulse, deren Auftauchen im religionsgeschichtlichen Prozeß auch Wundt trotz alles übermäßigen Haftens an der Entwicklungstheorie als möglich anerkannt hat, läßt mit Recht auch Pfennigsdorf wesentlich von den „großen Persönlichkeiten“ der Religionsgeschichte ausgegangen sein.

Dem Urteile, das den Zweck des Prophetismus nicht in diesem selbst zu suchen und nicht aus der israelitischen Religion zu erklären vermag, ist neuerdings „Abwesenheit des pragmatischen Gedankens“ nachgesagt worden. <sup>4)</sup> Aber gibt es denn bloß einen solchen „Pragmatismus“, der in die Immanenz gebannt ist? Gibt es für Erscheinungen und Mächte, die in einem Volksleben oder im Menschenleben überhaupt wirken, nur Quellpunkte, die in dem betreffenden Volke oder im Menschengeschlechte überhaupt liegen? Mit jenem Vorwurfe wird also auch sogar die Möglichkeit, daß eine

<sup>1)</sup> G. Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 32.

<sup>2)</sup> Bei H. Greßmann, Palästinas Erdgeruch etc. (1909), 51.

<sup>3)</sup> Richtig also sagte auch Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 92: Die Religion der Propheten kann „keineswegs national heißen: sie ist viel mehr als das, nicht aus Israel, sondern aus Gott“.

<sup>4)</sup> Von Duhm, Theologie der Propheten (1875), 6 f.

überirdische Sphäre auf den Gang der Geistesgeschichte eines Volkes oder der Menschheit überhaupt einwirken könne, aprioristisch von vornherein beseitigt. Dies könnte aber nur vom Standpunkte des prinzipiellen Atheismus aus geschehen.

2. Das Beste und Wahrste sodann, was über die Propheten der alttestamentlichen Religion oft gesagt worden ist, ist dies, daß sie das lebendige Gewissen ihrer Nation waren. Darum ist es eine zugleich hohe und zugleich naheliegende Würdigung dieser Männer, wenn man sagt: „Träger des sittlich-religiösen Geistes zu sein, das ist der Ruhm der Propheten“ (Marti 144). Man könnte also in dem Hervortreten, Protestieren und Mahnen der prophetischen Redner Israels die Indignation des unverbildeten Gewissens, den Sturmruf einer Art von kategorischem Imperativ laut werden hören.<sup>1)</sup> Aber erstens würde dann immer wieder die Frage sich erheben, woher gerade bei ihnen diese gewaltige Kraft der Reaktion gegen alles Unsittliche rührte.<sup>2)</sup> Zweitens sind diese Propheten in erster Linie Kämpfer für eine Art von Religion, Streiter gegen eine bestimmte Richtung der Irreligiosität, Gegner der Impietät gegen den Gott, der ihr Volk zu einem speziellen verantwortungsvollen Beauftragten (Am. 3 2) und zum ersten Setzling in seiner religionsgeschichtlichen Pflanzschule (Jes. 5 1-7) gemacht hat. Drittens widerspricht es völlig ihrem Bewußtsein, wenn man ihnen zumuten wollte, von sich aus zu Gott, durch eine eigene innere Regung zur Gemeinschaft mit Gott gelangt zu sein. Nein, umgedreht fühlen sie sich von der göttlichen Sphäre her zum Eintreten für die religiösen und sittlichen Ideale ihres Volkes angeregt, gepackt, überwunden (Am. 3 7 7 15 Jes. 8 11 Jr. 20 7 etc.), und was alles noch hinzugefügt werden müßte, um der Stärke des prophetischen Bewußtseins, daß dies die Richtung des Geschehens bei ihrem Hineintreten in die Bahn der religionsgeschichtlichen Wirksamkeit gewesen ist, einigermaßen gerecht zu werden. In ihnen den Ausgangspunkt bei der Entstehung einer speziellen Gemeinschaft mit Gott, deren sie sich bewußt

<sup>1)</sup> So Kittel, Geschichte Israels II (1922), 420.

<sup>2)</sup> Die trotz der Fortdauer der Sünde Israels „langen prophetenlosen Zeiten“ möchte ich nicht mit Sellin, Der alttestl. Prophetismus (1912), 239 gegen jene Erklärung anführen. Denn die Annahme solcher Zeiten streitet mit Jr. 7 25: „Von dem Tage, da eure Väter aus Ägyptenland auszogen, bis zu diesem Tage sandte ich zu euch alle meine prophetischen Knechte in eifriger immerwährender Sendung.“



waren, zu suchen, würden sie als eine Verdrängung des Tatsachenbestandes angesehen haben.

Daher tun auch z. B. Gu. Glogaus Worte „Die Opposition gegen ein irdisches Sichzufriedengeben ist der Prophetismus, diese innerste Lebensregung von Israel“<sup>1)</sup> dem Bewußtsein der Propheten kein Genüge. Im wesentlichen dagegen entspricht diesem Bewußtsein der Satz von H. Steinthal:<sup>2)</sup> „Der Prophet ist eher Prophet, bevor er Dichter wird, und als Prophet ist er durchaus gläubig und nicht poetisch.“ — P. Deussen, *Die Philosophie der Bibel* (1913), 114 schreibt: „Unser eigenes Innere mit seinen wundersamen [?] Phänomenen, mit dem Bewußtsein der Freiheit, der Verantwortlichkeit für unser Tun, der Stimme des Gewissens, der Verurteilung schlechter Handlungen bei uns und bei anderen, dieses Innere mit seinem kategorischen Imperativ, der allen unsern individuellen Neigungen wie ein anderes, ein Höheres, entgegentritt, ist der einzige Punkt in der Natur, wo uns das Ding an sich und damit der Inbegriff alles Göttlichen zum Bewußtsein kommt.“ — Dies ist aber zunächst schon an sich nicht wahr, sondern die denkend bis zu den höchsten Schlüssen fortschreitende Vernunft erfährt die Weltidee und Gottesidee. Es ist entschieden zu weit gegangen, wenn er S. 115 sagt: „Alle Religion ist nur Auslegung des moralischen Bewußtseins.“ — Zwar mit Recht also beklagt er, „sehen zu müssen, wie historische und naturwissenschaftliche Kritik daran arbeiten, den ererbten Gottesglauben zu erschüttern“ (S. 116), aber sein eigener Satz über das einzige Fundament der Religion ist falsch. Er führt sie mit Unrecht bloß auf das moralische Bewußtsein zurück. — Demnach auch so kann das Berufungsbewußtsein der alttestamentlichen Propheten nicht abgeleitet werden.

3. Endlich meint man auch, auf psychologischem Wege den Ursprung des prophetischen Bewußtseins und damit der prophetischen Religion Israels ergründen zu können. Denn Stade I, § 60 will die Visionen aus „Bewußtseinsspaltung“ erklären und sagt im einzelnen: „Das vom Gesamt-Ich abgespaltene zweite Ich nimmt die Gestalt eines Objektes des religiösen Glaubens an.“ Nun war aber auch Jesaja sich bewußt, in einer Vision berufen worden zu sein (61 ff.), und doch mit welcher leuchtenden Klarheit hat er sich gegen Selbsttäuschung ausgesprochen (521)!<sup>3)</sup> Schon deshalb muß jene gewöhnliche

<sup>1)</sup> *Jahrbücher der Gustav Glogau-Gesellschaft* (1910), S. 10.

<sup>2)</sup> *Zu Bibel und Religionsphilosophie*, S. 89.

<sup>3)</sup> „Wehe solchen, die (nur) in ihren Augen weise sind und (nur) vor ihren Augen gescheit!“ So genau wird die Illusion von ihm durchschaut und so streng werden ihre Opfer von ihm verurteilt.

Meinung der Neueren als unzureichend erscheinen. Ebenso wenig hält sie den Aussprüchen der Propheten über die „Schauungen“ ihrer Rivalen (Jes. 9<sup>14/15</sup> Jr. 14<sup>14</sup> etc. Hes. 13<sup>3.7</sup> etc.) und über psychologische Vorgänge stand (Jr. 17<sup>9</sup>; Hes. 11<sup>5</sup>: was in eurem Geiste aufsteigt, ich kenne es; etc.).<sup>1)</sup> Und wenn man die Pflicht der psychologischen Erforschung des prophetischen Bewußtseins, wie diese Pflicht mit vollstem Rechte wieder neuerdings betont wurde,<sup>2)</sup> wirklich anerkennt, dann muß man auch mit dem negativen Grundbekenntnis der Propheten „Nicht aus unserem Herzen“, d. h. nicht aus unserer Denkwerkstätte (Hes. 13<sup>2.17</sup> etc.) rechnen. Also auch vom psychologischen Gesichtspunkt aus betonten sie, daß nicht von ihnen aus die spezielle Beziehung zu Gott geknüpft worden war, die den untersten Grund ihres Redens und Handelns bildete. Nach ihrem Bewußtsein — und sie hatten, wie wohl sonst niemand, den ernstesten Anlaß, ihren Rivalen gegenüber die Begründetheit ihres Anspruchs zu prüfen — wirkten nicht in ihnen die Kräfte, die ihnen in manchen Momenten die Sphäre des Jenseits entschleierten, rauschte nicht in ihnen die Brunnenstube, die sie Wasser des ewigen Lebens trinken ließ.

Der Klarheit des Bewußtseins der Propheten und ihrem hundertmaligen Zeugnis vom objektiven Ausgangspunkt ihrer besonderen Erfahrungen wird auch manche Charakteristik des alttestamentlichen Prophetentums nicht gerecht, die von Forschern gegeben wird, die sicherlich die Außerordentlichkeit der alttestamentlichen Prophetie und Religion anerkennen wollen. So liest man z. B.: „In Zeiten religiöser Spannung und Erregung ihres Gemütslebens fühlen sie sich in einem bestimmten, für sie entscheidend werdenden Augenblick in die unmittelbare Nähe

---

<sup>1)</sup> Ein Jeremia weiß sich erhaben über die, welche sagten: „Ich habe geträumt, ich habe geträumt“ (23<sup>25</sup> etc.). Trotzdem wird gerade neustens bei der Besprechung des alttestamentlichen Prophetismus oft auf den „Traum“ rekurriert: Greßmann, Mose und seine Zeit (1913), 21; im Auswahls-AT. II, 1, 324 (vor Amos); dann Hans Schmidt ebenda zu Jes. 6: „Es entsprach durchaus traumhaftem Erleben“ usw. sehr oft. Also eine reinliche Erfassung des geschichtlichen Tatbestandes liegt da nicht vor. Auch gegen eine Nivellierung des alttestamentlichen Prophetismus z. B. mit der Stellung Hesiods (bei Greßmann aaO., 322) spricht doch die religionsgeschichtliche Stellung dieses Prophetentums, seine geistesgeschichtliche Leistung, sein Auftreten im „Volk der Religion“. Das darf nicht übersehen werden.

<sup>2)</sup> Von Volz in der Theologischen Literaturzeitung 1910, Nr. 16.

Jahwes entrückt und sie empfangen hier tiefgreifende, für ihr ferneres Leben bestimmende Eindrücke. Sie sehen und hören Jahwe selbst. Das sind nichts anderes als visionäre Erlebnisse, gewonnen im Zustand der Verzückung, der Ekstase.“<sup>1)</sup> Aber wo erwähnen die Propheten in ihren Aussagen etwas von „Zeiten religiöser Spannung etc.“, die ihren prophetischen Erlebnissen vorangegangen wären? Haben sie ferner nicht auch im Moment ihrer Berufung ihr Selbstbewußtsein, die Herrschaft über ihre Vorstellungsschätze und ihre Selbstbestimmung (Jes. 65. 8 Jr. 16 etc.) besessen? Folglich besitzt es in den Quellen wenigstens keine positive Basis, wenn ihnen Ekstase zugeschrieben wird. In einem von den Gegnern (Jr. 29<sup>26</sup> s. o. S. 138) gebrauchten Ausdruck kann man kein Gegengewicht gegen das klare Wort und ruhige Leben von Männern, wie Jesaja und Jeremia, finden. Übrigens auch betreffs des Verhältnisses dieser Männer zu Sokrates, Mohammed und der Jungfrau von Orleans muß ich der Kürze halber schließlich auf meine Theol. AT.s (1922), 65. 71. 81 verweisen, wie überhaupt der hiesige Abschnitt S. 132—147 eine ganz ins Einzelne eindringende Parallele in Theol. AT.s 55—91 bekommen hat.<sup>2)</sup>

Viele halten jetzt das religionsgeschichtliche Milieu, in welches das alttestamentliche Prophetentum im allgemeinen gehört, bei dessen Charakterisierung für die Hauptsache (so hauptsächlich wieder Hölscher, Die Propheten 1914). Aber bei einer Definition ist gar nicht das allgemeinere Genus, sondern die *differentia specifica* das Wesentliche. Die Gipfel der Kulturgeschichte sind vor jeder Nivellierung zu schützen.

Auf Grund der Quellenaussagen kann ich nur zu diesem Urteil kommen. Es ist ein schöner Satz von Wellhausen über die alttestamentlichen Propheten, daß „das gottbegnadete Individuum ein Mysterium bleibt.“<sup>3)</sup> Aber der Satz genügt nicht vollkommen. Denn die Propheten selbst wollten kein Mysterium sein. Sie haben mit der Energie, deren ein Redner nur irgend fähig ist, und mit der Klarheit, die nur überhaupt von einem Zeugen verlangt werden kann, positiv und negativ mindestens dies beteuert, daß ihre besondere Beziehung zu Gott auf einer objektiven, von außen her an sie herandringenden, Erfahrung

<sup>1)</sup> So bei Kittel, Geschichte Israels II (1922), 424.

<sup>2)</sup> Richtig bemerkt Hehn, Die biblische und bab. Gottesidee (1913), 371: „Bei den großen Propheten Israels finden wir nichts von dem mantischen Taumel der professionsmäßigen Wahrsagerei und der Überspanntheit phantastischer Visionäre, sondern es sind Männer, die sich aus tiefinnerster Berührung mit der Gottheit zu ihrem Amt getrieben fühlen.“

<sup>3)</sup> Wellhausen in „Die Kultur der Gegenwart“ I, 4 (1906), 15.



beruhe. Das war der Felsengrund, auf dem das Bewußtsein von ihrer religionsgeschichtlichen Mission beruhte.

Weil dieses Datum nun aber nach meiner besten Überzeugung nicht aus der Geistesgeschichte der Menschheit gestrichen werden kann, so ist auch bei Abraham, diesem ersten prophetischen Vertreter der wahren Religion Israels, anzuerkennen, daß seine Wegwendung vom polytheistischen Kult seiner mesopotamischen Verwandten und sein Eintritt in ein spezifisch neues Stadium der Religionsgeschichte durch ein objektives Erlebnis begründet worden sind. Wie sehr entspricht dies doch auch dem religiösen Gesamtbewußtsein, das in der ganzen alt-hebräischen Literatur zum Ausdruck gekommen ist! Wie voll harmoniert dieses Urteil über den Ursprung der israelitischen Religion aber auch mit ihrer einzigartigen Stellung in der Religionsgeschichte der antiken Menschheit und mit ihrer Lebenskraft durch die späteren Jahrhunderte hindurch!

Mit Recht ist darum neuerdings auch von anderen der Charakter der alttestamentlichen Religion als einer übernatürlichen Geschichtserscheinung mehrfach offen und klar anerkannt worden. Denn auch T. K. Cheyne kommt zu dem Schlußurteil: „No analysis of Prophecy can disregard a certain superrational element in the phenomenon“ (The Two religions of Israel 1911, p. 6). Ferner wie Kuenen (s. o. S. 142<sup>3</sup>) hat auch Löhr „die Wirksamkeit eines inkommensurablen providentiellen Faktors“ in der religiösen Entwicklung Israels anerkannt (in der Wochenschrift „Die Geisteswissenschaften“ 1913, 267 a). Endlich verdienen auch noch folgende Worte angeführt zu werden: „Daß der Nation Israel in der Höhenlage der alttestamentlichen Religiosität etwas im Vergleich zur ganzen heidnischen Umwelt Einzigartiges, aus dieser nicht zu Erklärendes gegeben war, ist eine religionsgeschichtliche Tatsache. Warum gerade diesem Völklein? Das bleibt gegenüber allen auf den reinmenschlichen Zusammenhang zurückgreifenden Erklärungsversuchen immer wieder das Geheimnis des göttlichen Gebers“ (Gasser, Das erste Buch Mose 1912, 65).

## Zweiter Hauptteil:

# Die Entfaltung der Religion Israels.

---

### Kap. V:

## Die israelitische Religion auf der Stufe der Patriarchenreligion.

1. Das Recht, von einer Patriarchenreligion, und zwar als dem ersten Stadium der — wahren — israelitischen Religion zu sprechen.

In der jetzt weithin herrschenden Darstellung der Religionsgeschichte Israels gibt es freilich keine Patriarchenreligion als erste Stufe in der Entfaltung der alttestamentlichen Religion. Wie dies aus Stades bekanntem Buche schon oben S. 43 belegt worden ist, so wird auch von vielen anderen Darstellern der israelitischen Geschichte neuerdings geleugnet, daß von einer patriarchalischen Etappe der wahren Religion Israels geredet werden dürfe.<sup>1)</sup> Zur Kritik dieses jetzt landläufigen Urteils genügt es nicht, bloß auf die oben S. 2—22 und 34—43 gegebenen Erörterungen zurückzuweisen, sondern müssen noch folgende spezielleren Ausführungen gegeben werden.

---

<sup>1)</sup> Marti § 15; Ottley, *History of the Religion of Israel* (1905), p. 5. 23; W. J. Jordan, *Biblical Criticism and modern Thought* (1909), p. 133; Cheyne, *The Two religions of Israel* (1911), p. 69; Kautzsch, *Bibl. Theologie* (1911), S. 36f.: „In der vormosaischen Periode der Religion Israels herrschte die Furcht vor dem beständig drohenden Einflusse dämonischer Mächte.“ Er getraut sich auch, von „den Naturmenschen jener Periode“ zu sprechen. Aber er weiß nichts von einem Gott Abrahams. Eine Patriarchenreligion im Sinne der biblischen Quellen kennen auch nicht Barton, *Rel. of Israel* (1918), 35f.; Meinhold, *Einführung in das AT.* (1919), 53; Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* (1919), 98, und auch Kittel, *Die Religion des Volkes Israel* (1921) kennt aus der vormosaischen Zeit Israels nur eine „vorisraelitische Elreligion“ (S. 31), wie er ja nach oben S. 104 Jakob den Stein zu Bethel im fetischistischen Sinne behandeln läßt.

a) Die geschichtliche Existenz der Patriarchen als individueller Persönlichkeiten kann in so zureichender Weise gestützt werden, daß kein Recht besteht, durch die Leugnung dieser Existenz dem von Israels Gesamtbewußtsein angenommenen Körper seiner Geschichte den Kopf abzuschlagen.

Der Stand der Frage nach dem historischen Dasein der Patriarchen ist nach den Quellen ja dieser. Vor allem treten in ihren Berichten die ältesten Vorfahren Israels dem Leser als konkrete menschliche Persönlichkeiten entgegen, die als Söhne, Brüder, Gatten, Väter, Bürger, Nachbarn usw. gelebt haben, und sie stehen auch mit realen Örtlichkeiten und Völkerverhältnissen (s. o. S. 16f.) in Verbindung. Sie haben auch Nachkommen, die wieder konkrete persönliche Schicksale erlebt haben.<sup>1)</sup> Die individuellen Erlebnisse der Vorväter Israels können auch nicht als unmöglich oder unwahrscheinlich hingestellt werden, da sie keineswegs aus dem Rahmen der einfach menschlichen und speziell damaligen Kulturverhältnisse herausfallen. Die von den Patriarchen in den althebräischen Geschichtserzählungen entworfenen Bilder zeichnen ihr Dasein ja sogar als ein zum Teil recht gedrücktes und demütigendes (Gn. 21<sup>25</sup> ff. 23<sup>4</sup> ff. etc.), wie es bei Einwanderern in einem fremden Lande sein konnte und doch wieder nicht sein mußte. Wunder sind jenen alten Stammvätern ja auch merkwürdigerweise nicht „angedichtet“.<sup>2)</sup> Ferner speziell auch die Erinnerung an das Erbbegräbnis in Hebron, die ebenso beim Jahwisten (47<sup>29</sup> f.), wie in der esoterisch-priesterlichen Pentateuschicht (23<sup>17</sup> 25<sup>9</sup> f. 49<sup>29</sup>) auftritt, also ein gemeinsames Moment der alten Überlieferung bildet, muß eine geschichtliche Grundlage besessen haben. Sodann ist auch der Name Abrâm ein natürlich mögliches Sprachgebilde. Denn nach der Analogie z. B. von Abischalom (1 K. 15<sup>2, 10</sup>), das später (2 Ch. 11<sup>20</sup> f.) und beim bekannteren Davidssohne stets zu Absalom verkürzt wurde (2 S. 3<sup>3</sup> etc.), ist Abirâm (Nm. 16<sup>1</sup>) bei der bekannteren Persönlichkeit zu Abrâm zusammengezogen (Gn. 11<sup>26</sup> etc.), und wie z. B. Abischûa<sup>3</sup> bedeutet „Mein Vater ist

<sup>1)</sup> Es ist bei diesen Männern doch ganz anders, als bei den schemenhaften Gestalten „Hellen: Aeolus, Dorus; Xuthus: Ion und Achaeus“, denen die Patriarchen und ihre nächsten Nachkommen neuerdings oft gleichgestellt worden sind (von L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel I, 1 und von manchen anderen).

<sup>2)</sup> Auch von J. Orr, The Problem of the O. T. (1909), 106 betont.



Wohlhabendheit = Großbesitzer oder ähnlich“, so konnte Ab(i)râm natürlicherweise meinen „Mein Vater ist hochstehend“. Auch kommt ja das keilschriftliche Abiramu als Name gewöhnlicher Menschen vor (KAT. 1903, 482),<sup>1)</sup> und wenn auch das abi von Ab(i)râm auf Gott bezogen werden dürfte (A. Jeremias, Das AT. etc. 1906, 332. 339), so würde dadurch doch der Träger dieses Namens durchaus nicht über die menschliche Sphäre hinausgehoben. Endlich entbehrt zunächst die Geschichte des ersten Patriarchen auch nicht ganz und gar der Bestätigung durch außerisraelitische Nachrichten. Denn in der Erzählung über den Zusammenstoß zwischen ostländischen Herrschern und palästinischen Vasallen und über das schließliche, individuell motivierte Eingreifen Abrahams in diese Ereignisse (Gn. 14), ist eine ältere Schicht durch den Text selbst, durch die auffallend zahlreich in ihm begegnenden erklärenden Bemerkungen usw., angezeigt (s. o. S. 12). Außerdem begegnet in der Liste, in welcher der Pharao Scheschonk seine beim Zuge gegen Rehabeam gemachten Eroberungen aufzählt, auch der Ortsname „Feld Abrams“.<sup>2)</sup>

Wie nun wird dieser Teil des geschichtlichen Gesamtbewußtseins der Nation Israel neuerdings beurteilt?

a) Nun gar mancher neuere Darsteller der Geschichte Israels spricht sich sehr energisch gegen die Existenz der Patriarchen aus.<sup>3)</sup> Aber man muß dabei doch folgendes Zugeständnis machen: „In der Regel sind die Eigennamen der Stämme, Clans, Geschlechter usw. von den Personen durchaus verschieden; doch mag es gelegentlich zu allen Zeiten vorgekommen sein, daß ein Verband nach dem Häuptling genannt wird, um den er sich schart, wie das bei den Türken sehr gewöhnlich ist. Dann lebt aber in dem Ahnherrn nicht etwa [?] die Erinnerung an diese geschichtliche Persönlichkeit weiter,

<sup>1)</sup> Dies ist durch neuestens entdeckte Keilschrifttexte aus Dilbad weiter erwiesen von Barton, Religion of Israel (1918), 37f.

<sup>2)</sup> Diese Erwähnung des Namens Abrahams in der Liste des Pharao Scheschonk wird auch z. B. vom Ägyptologen G. Roeder als sicher geschützt (ZDMG. 1912, 355) und ebenso von Breasted verteidigt in the Geographical List of Shoshenq im JAOS 1911, 290—95. — Über außerisraelitische Anklänge an den Namen Jakob usw. s. o. S. 71!

<sup>3)</sup> Z. B. Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I, 2 (1909), § 337 oder die, welche sagen: „Die Anfänge des israelitischen Volkes liegen im Dunkel“ (z. B. Meinhold, Einführung usw. 1919, 53).

sondern diese ist nach kurzer Zeit verschollen, und der eponyme Ahnherr ist auch hier lediglich der unmittelbare Ausdruck für die in der Gegenwart lebende Einheit des Stammes, und weder eine historische Tradition, noch gar eine poetische Personifikation“ (Ed. Meyer aaO.).

Diese Position ist aber schon nach den Worten selbst, die soeben zitiert worden sind, nicht sicher. Denn in ihnen selbst mußte ja zugegeben werden, daß die behauptete Verschiedenheit der Stammnamen und der Personennamen auch Ausnahmen besitzt. Also können solche auch z. B. in den Namen der Stammväter Israels vorliegen. Außerdem erkennt auch Th. Nöldeke an, daß „Omaiya, der Ahne der Banû [Söhne] Omaiya“ und andere solche Stammväter historische Personen gewesen sind (ZDMG., Bd. 40, 159). Auch die Stammestraditionen, die bei Ant. Jaussen in einem neueren Werke<sup>1)</sup> berichtet sind, müssen zum Teil als begründet angesehen werden, weil sich z. B. der Stamm Tiâhâ nicht auf einen Stammvater beruft. Wenn in den oben zitierten neueren Äußerungen ferner behauptet ist, daß die Erinnerung an Stammeshäuptlinge „nach kurzer Zeit verschollen sei“, so wird dem durch die Tatsachen widersprochen. Erst neuerdings ist eine solche berichtet worden. Denn der Beduinestamm der 3Azeizât (in der Nähe von Mâdebâ östlich vom Toten Meer) hat sicher die Erinnerung daran bewahrt, daß sein Stammvater ein Krieger aus Ninweh in Mesopotamien war, der im 4. Jahrh. ein junges Mädchen entführte und deshalb in die Gegend östlich vom Toten Meer flüchtete (A. Jaussen aaO., p. 421 ss.), und wie eine Heldentat dieses Stammes aus dem 8. Jahre der Hedschra in einer Überlieferung erzählt wird, so ist diese Tat auch von dem arabischen Geographen Jaqûṭ berichtet worden (A. Jaussen aaO., p. 418). Sodann muß noch einmal daran erinnert werden, daß die geschichtliche Erinnerung des Volkes Israel besonders zäh sein konnte und nach bestimmten Anzeichen auch selbst für ihre Treue sorgte (s. o. S. 3—12). Schon nach diesen Hinweisen ist die von Ed. Meyer eingenommene Position, die sich neuerdings als die allein wissenschaftliche hinstellt, keineswegs objektiv begründet.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Coutûmes des Arabes au pays de Moab (1908), p. 107 ss.

<sup>2)</sup> Niebuhr, jener scharfe Kritiker der röm. Geschichtsüberlieferung, findet doch, daß wir uns schon hundert Jahre nach der Erbauung der Stadt mit Tullus Hostilius auf größtenteils historischem Boden befinden

Überhaupt ist der neuerdings mehrfach ausgesprochene Satz, daß kein Volk die Anfänge seiner Geschichte kenne,<sup>1)</sup> erstens an sich unbewiesen, und zweitens darf er nicht auf alle Völker mit abstrakter Gleichmäßigkeit angewendet werden. Denn bei der einen Reihe von Völkern liegen die Anfänge im Entwicklungsstadium der Primitiven, wo die Schreibkunst oder wenigstens die literarische Betätigung zu den unbekannten Dingen gehört, aber bei andern Völkern kann es anders gewesen sein und war es anders. So zweigte sich Israel von den Babyloniern zu einer Zeit ab, wo bei diesen längst die schriftstellerische Tätigkeit geübt wurde, Aufzeichnungen verschiedenster Art (Briefe, Kontrakte usw.) gemacht wurden. Da gehört es keineswegs zu den Unmöglichkeiten oder Unwahrscheinlichkeiten, wenn angenommen wird, daß auch über die ersten Schritte, die zur Abzweigung Israels führten, Notizen und z. B. über die Erwerbung der Grabhöhle bei Hebron eine Aufzeichnung gemacht wurde.<sup>2)</sup> Weiß man etwa auch nicht, wie sich die Bevölkerung Nordamerikas bildete? Auch muß ich noch auf die im Gn.-Kommentar (1919), 93 ff. gegebene Kritik der Behauptungen von Guthe, *Gesch. Israels* (1914), § 1 hinweisen.

Ferner sprechen viele positive Züge in den Berichten über die Patriarchen dafür, daß sie geschichtliche Persönlichkeiten waren. Denn aus diesen Berichten treten uns, wie oben S. 149 zu ersehen ist, keine Idealbilder entgegen. Außerdem kommt es nach einem echtkritischen Grundsatz (s. o. S. 20) in erster Linie auf die gemeinsamen Momente der Quellen an. Nun in allen Schichten der Erzählung über die vormosaische Zeit begegnet ja z. B. die Gestalt Abrahams selbst, seine Wegwanderung von den mesopotamischen Verwandten, seine spezielle Gottesbeziehung und sein fortgesetztes Beharren in dieser religionsgeschichtlichen Stellung usw.<sup>3)</sup> Also ist dies schon nach jenem kritischen Prinzip als der Kern seiner Ge-

---

(Röm. Geschichte I, 358 ff.), und doch hat der erste Geschichtschreiber Roms, Q. Fabius Pictor, erst fünfhundertundfünfzig Jahre nach dem Entstehen der Stadt geschrieben.

<sup>1)</sup> Z. B. bei Holzinger im KHK. zur Genesis, S. 271.

<sup>2)</sup> Es ist etwas Wahres daran, wenn S. Jampel, *Vorgeschichte Israels und seiner Religion* (1913), 2 f. sagt: „Israel ist nicht als Kind, sondern als reifer Mann zur Welt gekommen.“

<sup>3)</sup> Schon H. Ewald hat nach Kittel I (1921), 426 betont, daß die übereinstimmende Relation aller Berichte Abraham und die übrigen Erzväter nie schon das Land in seiner Gesamtheit besitzen läßt. Das ist auch ein sehr bemerkenswerter Zug in der geschichtlichen Überlieferung über die vormosaische Periode.



schichte anzusehen, und hätte sich denn auch überhaupt ohne ihn die Schale mit ihren verschiedenen Furchen und Färbungen bilden können? Auch das in den Schwingungen des Äthers zu uns getragene und oft in sieben Farben sich differenzierende Licht setzt ja außer dem Medium, in welchem es schwingt und zerlegt wird, noch etwas voraus, und das ist der Anstoß zu jenen Ätherschwingungen oder das Licht selbst. Ebenso, sicher leuchtet aus den Quellenberichten z. B. über die vormosaïsche Zeit, wenn sie auch in Einzelheiten sich voneinander unterscheiden, doch eins als das Wesentliche heraus, und das ist vor allem die Gestalt Abrahams selbst.

Man vergleiche auch noch, was B. D. Eerdmans, Alttestl. Studien II (1909), 49 bemerkt: „Die Personen selbst erfindet die Sage nicht! Die Leute, welche sich in ihren Versammlungen Geschichten über ihre Ahnen zu erzählen wissen, mögen die unglaublichsten Dinge über sie erdichten, sie knüpfen [aber] an an den Namen, welchen ihre Väter schon gekannt haben, und auf welchen die Tradition die Abkunft des Stammes oder der Familie zurückführt. Ich möchte deshalb aus dem Charakter der israelitischen Sage nicht erschließen, daß die Personen, über welche sie erzählt wird, niemals existiert haben. Wenn die Zahl der Amerikaner, deren Vorfahren nach ihrer Behauptung in dem Schiffe Mayflower nach Amerika fuhren, auch so groß ist, daß es für all diese Leute in der Mayflower keinen Raum gegeben haben kann, so wird man doch darum die Fahrt der Mayflower nicht in Zweifel ziehen.“

β) Die neuerdings am weitesten herrschende Ansicht aber sieht in den Patriarchen und den Söhnen Jakobs nur Personifikationen von Stämmen.<sup>1)</sup> Was aber diese Ansicht, welche kurz die „Stammtheorie“ genannt werden kann, als unmöglich erweist, kann in Kürze so entfaltet werden. Gleich in bezug auf Abraham ist diese Theorie am schwierigsten, denn da hat man überhaupt keinen Stamm, der in ihm personifiziert sein könnte.<sup>2)</sup> Ebenso ist es ja im Grunde in bezug auf Isaak. Bei

<sup>1)</sup> So Wellhausen, Stade; Gunkel im Auswahls-AT., 5. Lief. (1910), 41 in bezug auf „die Stämme Israels“; Budde, Die altisraelitische Religion (1912), 8 und andere.

<sup>2)</sup> Dies würde anders sein, wenn H. Weinheimer in „Die Einwanderung der Hebräer und der Israeliten in Kanaan“ (ZDMG. 1912, 365 ff.) mit Recht meinte, daß „in dem ausgesprochenen Nomaden Abraham die Hebräer-Chabiri“ personifiziert seien. Aber wenn man diese Identifizierung denken wollte, müßte man erstens schon voraussetzen, daß in Abraham eine

Jakob steht es allerdings anders. Aber man stelle nur z. B. sich dies vor, daß aus den späteren geschichtlichen Beziehungen des Volkes Israel zur Völkerschaft der Edomiter die Geschichte herausgewachsen sein soll, die über Jakobs Verhalten bei der Erstrebung von Esaus Erstgeburtsrecht erzählt ist (Gn. 25<sup>31</sup> ff. 27<sup>1</sup> ff.)! Die Schwierigkeit der Entstehung einer solchen Erzählung muß übergroß erscheinen. Oder man erwäge z. B. noch dies, daß Rubens Erstgeburtsstellung nach dieser modernen Theorie aus der späteren Geschichte des Stammes Ruben abgeleitet sein soll. War dieser aber denn in der wirklichen Geschichte etwa mächtig oder führend? Nein, der Stamm Ruben erscheint vielmehr als ohnmächtig<sup>1)</sup> und als des nationalen Sinnes entbehrend (Ri. 5<sup>15</sup> f.).

Daß die Zeichnung der Geschichte Josephs nicht als ein Reflex der Geschichte des Hauses Joseph, sondern vielmehr als ein Kontrast zu ihr dasteht, ist in meinem Gn.-Komm. mit dem vollen Detail entfaltet worden.

γ) Endlich hat man noch einen andern Versuch gemacht, um die Entstehung der Erzählungen von Abraham, Isaak usw. im Unterschied von den Geschichtsschreibern Israels aufzufassen. Man behauptet, daß die erwähnten Gestalten ursprünglich Götter gewesen seien. Das meint man z. B. mit den Worten: „Mit dem Lokale [d. h. Kultusort] wird der Heros angeeignet. Er bleibt Stammvater der an dem Lokale Kult Übenden.“<sup>2)</sup> Aber liegt darin nicht ein ganzes Bündel von Fraglichem oder gar Unmöglichem? Erstens ist ja nicht bezeugt und darf ohne Zeugnis nicht vorausgesetzt werden, daß eine kanaanitische Kultstätte von Vertretern der alttestamentlichen Religion „angeeignet“ worden ist. Bei Abraham in Sichem ist es nach dem ausdrücklichen Quellenbericht Gn. 12<sup>7</sup> J nicht der Fall, und nach dem alten Gesetzesabschnitt Ex. 20<sup>24-26</sup> E ist die Errichtung von Altären an eine Gotteskultgebung

Völkerschicht personifiziert sein müsse, und dazu hat man nach der vorhergehenden Darlegung kein Recht. Zweitens war Abraham kein „ausgesprochener Nomade“ (s. o. S. 125 f.). Drittens waren die Chabiri, die in den Armärna-Briefen 179—185 „erwähnt“ werden und gegen das südliche Palästina kämpfen, wahrscheinlich nichtisraelitische Ibri, wie z. B. Edomiter und Ismaeliter (vgl. meinen Nachweis in The Expos. Times XI, 238—40 und im Gn.-Kommentar 1919, 410).

<sup>1)</sup> Vgl. Dt. 33<sup>6</sup>: „Ruben lebe und sterbe nicht!“

<sup>2)</sup> Stade, Biblische Theologie AT.s I, § 22, 4, Anm. 2.

geknüpft. Um so weniger ist ferner vorauszusetzen, daß ein Heros einer kanaanitischen Kultstätte von den Vertretern der israelitischen Religion übernommen worden und zu ihrem eigenen „Heros“, d. h. Objekt des Ahnenkultus gemacht worden wäre. Daß ein solcher kanaanitischer Heros auch zum „Stammvater“ der Israeliten, die an der betreffenden Kultstätte Gottesdienst geübt haben sollen, gemacht worden sei, ist ja noch eine besondere Schwierigkeit. Endlich wird auch bei dieser Annahme das Volk Israel sogar mit seinem religiösen Fühlen und Denken ganz auf die Stufe der andern Leute gestellt, und doch ist es nun einmal eine Tatsache, daß dieses Volk eine besondere Stellung in der religiösen Entwicklung der Menschheit eingenommen und eine besondere Art des Denkens über die Würde von Kultobjekten, d. h. über das Verhältnis von Mensch und Gott besessen hat. Also stößt auch dieser Versuch, die Gestalten eines Abraham usw. aus dem Reiche der geschichtlichen Wirklichkeit in das der Phantasie zu verpflanzen, auf übergroße Hindernisse.

Diese Mythologisierungs-Hypothese schimmert ja auch durch das hindurch, was neuerdings über Sara und ihren Gemahl gesagt worden ist (s. o. S. 61). Jetzt will Gunkel<sup>1)</sup> sich „die Entstehung der Gestalten, wie Abraham und Jakob so denken“, wie Greßmann in ZATW. 1910, 9f. „vortrefflich geschildert hat“: „Es gab — so ist etwa anzunehmen — eine Ur-erzählung, vielleicht die vom Besuch der drei Götter bei einem Alten, die nach Art solcher Erzählungen nicht anders wie die modernen „Märchen“ einen bestimmten, damals beliebten Namen nannte. Auf diese Gestalt „Abraham“ sind andere, dazu geeignete Stoffe übertragen worden. Der entscheidende Schritt aber zu unserem „Abraham“ ist dadurch geschehen, daß Israel die so erwachsene Figur sich zum Ahnherrn aneignete.“ Und dieser Hergang der Sache soll wahrscheinlicher sein, als — das Wesentliche — was in den Geschichtsbüchern Israels über den ersten Patriarchen steht? Nein, um diese neue Vorstellung einzutauschen, kann man die geschichtliche Überlieferung unmöglich verwerfen. Diese kann in ihren Kernpunkten (s. o. S. 152f.) durch die wenigen Generationen zwischen Abraham und Mose wesentlich treu bewahrt worden sein. Kein Machtspruch der Welt, wie er allerdings gerade von Gunkel mehrmals ausgesprochen werden sollte (wieder im Auswahl-AT., S. 15), kann diese Unmöglichkeit

---

<sup>1)</sup> Im Auswahl-AT., 5. Lieferung (1910), 42.



oder auch nur Unwahrscheinlichkeit dekretieren.<sup>1)</sup> Und an die Stelle dieser Überlieferung soll jene neue Aufstellung treten dürfen? Kennt man etwa ein anderes Volk Israel, als das, welches in bezug auf Religion eine außergewöhnliche Nüchternheit und in bezug auf geschichtliche Überlieferung einen bemerkenswerten Eifer (s. o. S. 5 ff.) besaß? Wenn aber nicht, nun dann hüte man sich, diesem Volke solche freisteigende Phantasien über seine Stammväter und deren Religion zuzumuten! — Gegen Greßmann, nach welchem (in ZATW. 1910, 14) Abraham und Sara mit Hansel und Gretel in den deutschen Märchen zu vergleichen sein sollen, bemerkt richtig auch G. Beer:<sup>2)</sup> „Das ist unrichtig. Denn 1) sind Abraham und Sara (sowie die übrigen Patriarchen) keine Dutzend-Namen, 2) leitet von Hansel und Gretel keine Sage das deutsche Volk ab. Abraham, Isaak und Jakob gelten aber dem antiken Israeliten als seine Stammväter.“<sup>3)</sup> — Endlich M. Gemoll behauptet, der Gott *Ahura* (vgl. *Ahuramazda* im Register) „verberge sich“ in den Namen *Abrâm* und *Aharon*.<sup>4)</sup> Aber erstens kann nach dem Grade von Sicherheit, welcher der vormosaïschen Geschichte Israels zukommt, der mythologische Ursprung von *Abrâm* und *Aharon* nicht angenommen werden, und zweitens kann von einer persischen Herkunft dieser beiden Namen gar nicht die Rede sein (vgl. vielmehr mein WB. 3<sup>b</sup> und 6<sup>b</sup>).

Daher muß das Urteil, das die Patriarchen und andern Stammväter Israels als geschichtliche Persönlichkeiten und die Grundzüge der über sie gegebenen Erzählungen als Bestandteile der alten Stammeserinnerung betrachtet, als das am besten begründete angesehen werden.

Mit Recht hat also auch Cornill wieder in seiner Einleitung ins AT. (1908), S. VI und besonders in ZATW. 1914, 150f. be-

<sup>1)</sup> „Alte, in den Familien fortgeerbte historische Erinnerungen“ findet in den Erzählungen über die Vorgeschichte Israels auch P. Deußen, *Die Philosophie der Bibel* (1913), 82. Diesen Autor wird aber Gunkel nicht zu den „Apologeten“ zählen wollen. Er erlaubt sich nämlich (im *Auswahls-AT.*, 5. Lief., 42) den unwissenschaftlichen Fechterstreich, daß er die, welche — auch aus Kritik — die wesentliche Richtigkeit der vormosaïschen Geschichte Israels annehmen, mit dem erwähnten Titel versieht. So sucht man vor dem Publikum, auf welches das *Auswahls-AT.* berechnet ist, Siege zu erfechten.

<sup>2)</sup> G. Beer, *Mose und seine Zeit* (1912), 45.

<sup>3)</sup> Jene Aufstellungen von Greßmann in ZATW. 1910, 1 ff. sind auch nach Löhr in der Wochenschrift „*Die Geisteswissenschaften*“ 1913, 226<sup>b</sup> „mit Recht zu beanstanden“.

<sup>4)</sup> Gemoll, *Grundsteine zur Geschichte Israels* (1911), 454 und „*Die Indogermanen im alten Orient*“ (1911), 39.

tont, daß Abraham „eine streng historische Persönlichkeit“ sei. Auch in den Arbeiten von F. Wilke „War Abraham eine historische Persönlichkeit?“ (1907) und von W. Lotz über „Abraham, Isaak, Jakob“ (1910) sind viele Schwächen der neueren Stamm-personifikations-Hypothese und der neuesten Mythologisierungsversuche betreffs der Patriarchen auf treffliche Weise beleuchtet worden. Kittel I (1921), 448 kommt wenigstens zu dem Resultat, daß man „die Hauptpersonen kaum wird entbehren können“. — Freilich Nowack gestattet sich, in der Theol. Literaturztg. 1913, 551 meine Quellenbenützung schroff zu tadeln. Denn die Patriarchenzeit werde von mir nach Quellen charakterisiert, die um Jahrhunderte von dieser Zeit ablügen. Aber sein Urteil beruht auf zwei Fehlern. Er hat vor allem nicht beachtet, daß die Pentateuchquellen ältere Materialien in sich schließen, und daß sie keineswegs bloß Reflexe ihrer eigenen Zeit sind. Er hat aber ferner auch noch nicht begriffen, daß die gemeinsamen Momente der Geschichtsbücher die Hauptsachen sind usw. (s. o. S. 2 ff., besonders 15 ff. 22 f. 150 ff.). Nur auf Ignorierung aller dieser kritischen Ergebnisse und methodischen Grundsätze beruht es, wenn auch Meinhold, Einführung in das AT. (1919), 53 ff. Abraham gar nicht bei „der Entstehung der Nation Israel“ erwähnt. Dagegen Barton (1918, 38 f.) erweist wenigstens die Möglichkeit der Existenz Abrahams durch den Hinweis auf die Auswanderung anderer Personen aus Babylonien nach dem Westen (Kittim auf Cypern) um 2000.

b) Zu dieser ersten Schicht in der Grundlage für die Berechtigung, von einer Patriarchenreligion als erstem Stadium der israelitischen Religionsgeschichte zu sprechen, gesellt sich aber mindestens noch eine zweite Schicht.

a) Diese liegt in der Tatsache, daß Israel in seinem Geschichtsbewußtsein nicht nur im allgemeinen eine vormosaische Periode seiner Entwicklung unterschieden hat, sondern auch die religiöse Mission Moses ausdrücklich an die Religion der Patriarchen angeknüpft hat (Ex. 3: E: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; V. 15: eurer Väter Gott, der Gott Abrahams usw.).

Welch bedeutungsvolles Moment es ist, daß die Hebräer eine vormosaische Periode ihrer kulturellen Entwicklung gekannt haben, leuchtet von selbst ein, ist aber auch oben (S. 3 f. 42) auseinandergesetzt worden. Ferner die erwähnte Aussage von Ex. 3 etc. wird auch besonders von Oettli, Geschichte Israels (1905), 51 als wichtig anerkannt, und er betont richtig, daß die Religion Moses wegen ihrer „erhabenen Züge“ gerade eine solche Vorstufe erheische, wie sie die Religion der Vorzeit darstellt. Daß es gewiß „vor Mose eine Vorbereitung einer

höheren, reineren Gotteserkenntnis unter den Vorfahren des späteren israelitischen Volkes gegeben hat“, erkennt auch Wildeboer, Jahwedienst und Volksreligion (1899), 17 an. Wenn dagegen die vormosaische Religion Israels einfach als die „altsemitische Religion“ bezeichnet wird (Marti 19), so ist dieses Verfahren ein quellenwidriges. Es ist dies um so mehr, als ebenda aus Jos. 24 zwar V. 14, wonach die Israeliten die heidnischen Götter wegschaffen sollen, zitiert, aber die Aussage in V. 2, nach der bereits Abraham über die Religionsstufe seiner Väter hinausgehoben wurde, unerwähnt gelassen wird.

β) Man meint ja allerdings, eine Religion der Patriarchen, die sich von der allgemeinen Religion ihrer Umgebung wesentlich unterschieden hätte, schon deshalb leugnen zu müssen, weil sie nicht „die dann für sie unreinen Kultstätten des Polydämonismus gemieden hätten“ (Löhr 19). Aber das, was auch nach meiner exegetischen Überzeugung (mein WB. 242<sup>a</sup>!) wirklich im Texte von Gn. 12<sup>6</sup> steht, daß Abraham in der Nähe der Kultstätte von Sichem sein Zelt aufschlug, das kann, obgleich er eine höhere Religionsstufe besaß, doch mehr als einen Grund gehabt haben. Will man nicht eine tolerante Gesinnung als Motiv gelten lassen, obgleich auch sonst aus der Zeichnung des Verkehrs der Patriarchen nichts von dem Partikularismus der späteren Zeit hervorblickt und Jakob mit Laban sich zum Opfermahle vereinigte (31<sup>54</sup>), so konnte doch die allgemeine Verwandtschaft der religiösen Stellung Abrahams mit andern Religionen für sein Verhalten maßgebend sein. Hat er doch auch nicht gegen die Segnung von Seiten Melchisedeks protestiert (s. o. S. 109f. 121).

γ) So wenig also in diesem Hinweis auf das — tolerante — Verhalten von Patriarchen zur Religion ihrer Umgebung ein Gegengrund gegen die Besonderheit ihrer Religion liegt, ebenso wenig kann es gelingen, die Rückverweisungen der Quellen auf die vormosaische Religion Israels so darzustellen, daß diese nicht mehr als die Anfangsstufe der legitimen Religion Israels erscheinen könnte.

Mit einer solchen Deutung der Quellenaussagen über die Beziehung der von Mose inaugurierten Religionsperiode zur früheren Religion Israels hat sich hauptsächlich Stade § 15, 1 beschäftigt. Er macht dort folgendes geltend: „Moses Mission war nur dann möglich, wenn er sich auf einen den Geknechteten bekannten Gott berief, von dem sie diese Hilfe erwarten konnten. Schon weil in der Religion nichts unvermittelt geschieht, ist an-



zunehmen, daß der Gott Jahwe auch von den in Ägypten befindlichen Geschlechtern als „Gott der Väter“ anerkannt (Ex. 3<sup>16</sup> ff.) und von ihnen verehrt war. Nicht aber folgt daraus, daß er vor Moses Auftreten schon als Gott des Volkes Israel verehrt worden ist. Zahlreiche Überlebsel in Israels Religion weisen vielmehr darauf hin, daß der Jahwekult vor Mose ein Partikularkult neben anderen gewesen ist.“ Also die Quellaussagen, die den sich Mose enthüllenden Gott den Gott Abrahams usw. nennen (Ex. 3<sup>6</sup>. [13.]<sup>16</sup> 4<sup>5</sup>), haben für diesen Darsteller der Geschichte Israels nichts zu bedeuten. Schwerer aber wiegt seine eigene Meinung, „daß in der Religion nichts unvermittelt geschieht“. Deshalb gibt er zu, daß die Gottheit, die sich dem Mose am Horeb enthüllte, schon von den in Ägypten geknechteten Geschlechtern Israels als „der Gott der Väter“ verehrt wurde. Indes den Ausdruck „der Gott der Väter“ meint er dann doch umsetzen zu dürfen in „Partikularkult-Objekt neben anderen“. Aber jener in den Quellen stehende Ausdruck redet nur von dem einen Gotte der Väter. Er redet auch von dem Gotte der Väter, und zu deren Näherbestimmung sind an den oben zitierten Stellen auch die Namen der Patriarchen dreimal hinzugefügt. Also hat der moderne Ausleger sich eine Umbiegung der Textaussagen erlaubt. Durch solche Verletzung der grammatisch-historischen Auslegungsmethode kann die Geschichtswissenschaft nicht gefördert werden.

Aber vielleicht sind wir zur völligen Verwerfung dieses Quellenzeugnisses genötigt. Stade meint ja, einen Grund dazu zu besitzen. „Zahlreiche Überlebsel in Israels Religion“ sollen es nach ihm beweisen, daß der Kult des Gottes, von dem sich Mose berufen wußte, nur „ein Partikularkult neben anderen“ gewesen sei. Damit bezieht er sich auf die Erscheinungen im hebräischen Altertum zurück, die nach ihm und anderen Vertretern seiner Grundanschauung über die ältere Religion Israels diese als ein Gemisch von Totemismus, Ahnenkult und Fetischismus erweisen sollen. Aber dem gegenüber konnte schon in der oben S. 64—109 vorgelegten Untersuchung gezeigt werden, daß Geisterglaube, Animismus oder Polydämonismus keineswegs sicher als die Religion der Vorfahren Abrahams (und älteste „Volksreligion“ Israels) erkannt werden kann, daß diese viel sicherer ein Polytheismus war. Vollends das aber, daß solcher

primitiver Geisterglaube in Gestalt von Tierkult, Totenkult, Baumkult, Fetischkult noch die Religion der Patriarchen selbst gewesen wäre, kann nach der oben vorgelegten Untersuchung durchaus nicht als die historische Wirklichkeit angesehen werden. Folglich sinkt auch der angebliche Stützpunkt dahin, der nach Stade begründen soll, daß die Quellenaussage (Ex. 3 6 etc.) von der Identität des den Mose berufenden Gottes und des Gottes der Väter Abraham, Isaak und Jakob auf die Aussage von einem „Partikularkult neben anderen“ zurückgeschraubt werden müsse.

Diese Identität wird aber auch nicht etwa durch den in Ex. 6 2 f. erwähnten Wechsel der Gottesnamen verhindert. Erstens liegt in der Benennung Gottes mit El schaddaj (Gn. 17 1 etc.) nicht seine Auffassung als einer Naturmacht. Deshalb ist der Übergang vom Gebrauche der Gottesbezeichnung El schaddaj „Gott der Allmächtige“ zum Gebrauche von Jahwe „der Ewige usw.“ nicht identisch mit dem Übergang von „einer Naturreligion“ zu einer Offenbarungsreligion (Löhr, Religionsgeschichte, 9). Zweitens ist das Hervortreten einer neuen Gottesbenennung nur der Reflex davon, daß eine andere Eigenschaft an dem betreffenden Wesen auf stärkere Weise hervorgetreten und nun erst den Bekennern dieses Wesens zum vollen Bewußtsein gekommen ist.

Daß die vormosaische Religion Israels von den Vertretern der sogenannten kritischen Schule (Wellhausen und anderen) unrichtig taxiert worden ist, und daß namentlich die Darlegung, die Stade über diese vormosaische Religion gegeben hat, an „Widersprüchen, Lücken und Unrichtigkeiten“ leidet, ist auch schon von Volz in seiner verdienstlichen Arbeit „Mose, Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion“ (1907), 22 ff. nachgewiesen worden.

Folglich dürfen wir das von den Quellen uns gegebene Recht, von der Patriarchenreligion als dem ersten Stadium der — legitimen — Religion Israels zu sprechen, trotz aller neueren Einwände auch weiterhin festhalten. Selbst wer da meinen sollte, ein solches Verwandtschaftsverhältnis der vormosaischen und der mosaischen Religionsstufe Israels nicht auf das Zeugnis der Geschichtsquellen hin annehmen zu können, der kann seinen Zweifel auch durch einen Blick auf sonstige religiöse oder psychologische Vorgänge beschwichtigen lernen. Denn auch nach deren Analogie würde ein Übergang vom angeblichen (s. o. S. 108) Polydämonismus zur Religionsstufe Moses ein zu wenig vermittelter Sprung sein.

Gewiß mit gutem Rechte hat also Renan in seiner *Histoire du peuple d'Israël* nicht darüber hinwegkommen können, daß schon in der Patriarchenzeit eine reinere Gotteserkenntnis vorhanden gewesen sei, auf die die Späteren zurückgegriffen haben. Ähnlich hat sich mit Recht Cornill in seinem Artikel „Moses“ (*The Monist* 1910, 175) ausgesprochen, und Tiele-Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte* (1912), 151 urteilt richtig: „Es ist weder unmöglich noch unwahrscheinlich, daß die Geschichte der für Israel eigentümlichen Religion schon mit Abraham beginnt.“

## 2. Charakteristik der Patriarchenreligion.

Hier muß man freilich im voraus bemerken, wie man es auch z. B. bei der Behandlung des Pentateuchproblems bekennen muß: Etwas anderes ist es, durch ausreichende, ja zwingende Gründe genötigt zu sein, ein vormosaisches Stadium der — legitimen — Religion Israels anzunehmen, und wieder etwas anderes ist es, ob es gelingen kann, diese Phase ihrer Entfaltung hinreichend sicher zu charakterisieren. Aber wegen jener zwingenden Gründe muß der Versuch, die Patriarchenreligion zu beschreiben, selbst auf die Gefahr hin unternommen werden, daß in ihr Bild dieser oder jener unsichere Zug hineingezeichnet werde.

a) Aber so viel zunächst kann mit Sicherheit gesagt werden: die Patriarchenreligion war die in Abrahams Berufung begründete spezielle Gottesverbindung, die die Erwählung Israels als einer Pflanzschule der wahren Religiosität und Sittlichkeit zu ihrem nächsten Zwecke, die schließliche Segnung der ganzen Menschheit aber zu ihrem Schlußziele hatte, also national mit übernationalem Ziele war.<sup>1)</sup> Diese Bestimmung des Wesens der Patriarchenreligion beruht auf diesen Stellen: Gn. 20<sup>7</sup> E, wo der erste Patriarch ein *Nabi'* „Prophet“, ein Sprecher der Gottheit (s. o. S. 132) genannt ist;<sup>2)</sup> vgl. auch „Soll ich vor Abraham verbergen, was ich tue?“ (Gn. 18<sup>17</sup> J); Jos. 24<sup>2</sup> E Gn.

<sup>1)</sup> Ein subjektiviertes Echo dieser Erklärung ist es, wenn Bertholet (*Die Eigenart der alttestl. Religion* 1913, 31) als „die eigentliche Charakteristik“ der alttestl. Religion nunmehr diese hinstellt: „Die Auffassung Gottes als lebendigen Schöpfers der Geschichte, einer Geschichte, durch die er die Seinen einstiger Vollendung entgegenführt.“

<sup>2)</sup> *Nabi'* ist in Gn. 20<sup>7</sup> deshalb, weil eine wirkungsvolle Fürbitte von ihm erwartet wird, nicht als „Fürbitter“ (Holzinger in *ZATW.* 1911, 46) gemeint.



12<sup>1-3</sup> J etc.<sup>1)</sup> Was über Existenz und Wesen der Patriarchenreligion in meiner Darlegung gesagt worden ist, ist also erstens eines von den gemeinsamen Momenten aller alten Quellen (s. o. S. 20), und zweitens leuchtet es auch aus dem geschichtlichen Bewußtsein der späteren Vertreter der alttestamentlichen Religion hervor. Denn dieses Bewußtsein besitzt sein Zentrum darin, daß Israel zum Mittelpunkt der Gottesbeeinflussung zur Erzielung von Gerechtigkeit (Jes. 5<sup>1-7</sup> 27<sup>2</sup>), zum Lichtquell und Heilsvermittler für die Menschheit (41<sup>8</sup> etc. 42<sup>6</sup>: „Nationen-Lichtquell“; 49<sup>6b</sup>: daß du mein Heil seiest usw.) gemacht worden ist.

Wenn von der Patriarchenreligion auch nur das bis jetzt Begründete ausgesagt werden dürfte, daß sie ihrem Dasein und Wesen nach die beginnende Erlösungsreligion Israels gewesen ist, so wäre auch dies schon genug.<sup>2)</sup> Aber auch noch folgende Momente zu ihrer genaueren Charakteristik lassen sich mit hinreichender Sicherheit geben.

b) Bei diesem Unternehmen ist es naheliegend, daß man die andere und neue religiöse Richtung, zu der Abraham geleitet

---

<sup>1)</sup> Hier vergleiche man nochmals, was über den Ursprung von Abrahams religionsgeschichtlicher Stellung erst in negativer Beweisführung (S. 123f.) und dann zugleich mit der positiven Darlegung über das alttestamentliche Prophetentum (S. 131—156, besonders S. 140f.) dargelegt worden ist.

<sup>2)</sup> Der in der geschichtlichen Gesamtüberlieferung Israels gegebene Grundcharakter der Patriarchenreligion ist neuestens wieder von Grefmann (Mose etc. 1913) von der Bildfläche der Wirklichkeit weggewischt worden. Denn nach ihm war „die Religion der hebräischen Stämme vor Mose“ (S. 425) eine „Naturreligion“ (S. 429), deren „Elīm [also „Götter“] erst auf dem Wege sind, supranaturale Menschen zu werden, da ihnen auch dämonische Überbleibsel anhaften: wie ein Raubtier in finsterner Nacht, so springt die Flußgottheit auf Jakob, um ihn zu töten“. Allerdings „andererseits fangen die Elīm schon an, geistig-sittliche Persönlichkeiten zu werden, wie einzelne Namen deutlich lehren“: der El Berith von Sichem, der „Bundesgott“. Aber dieser wird nicht in der Patriarchengeschichte erwähnt, und was die israelitischen Quellen im einzelnen zum angeblichen Polytheismus der Patriarchenreligion sagen, wird sofort dargelegt werden. — Auch der Satz, daß „die vormosaische Religion am ehesten als eine polydämonistische anzusehen ist“ (Bertholet, Kulturgeschichte Israels 1919, 98), ist nicht einmal in bezug auf die Verwandten Abrahams (s. o. S. 59ff.), geschweige denn in bezug auf die Patriarchen begründet. — Meinhold, Einführung usw. (1919), 53 stellt die Religion des „vormosaischen Israel“ einfach der midianitischen gleich.

wurde, zuerst auf negativem Wege noch genauer zu charakterisieren versucht.

a) Die Patriarchenreligion war aber in erster Linie über den Polytheismus erhaben. Sie war es, obgleich es neuerdings unter mehreren Gesichtspunkten bestritten worden ist.

Eine Spur von ursprünglichem Polytheismus der älteren Stufe des israelitischen Religionswesens liegt ja erstens nicht in der pluralischen Form und teilweise pluralischen Konstruktion von *elôhîm* „Gottheit“.

Die Pluralform von *elôhîm* ist vielmehr — 1. nur ein Abstraktplural: Gottheit. Solche Abstraktplurale gibt es im Hebräischen viele andere, und man möge diese Analogien zu *elôhîm* doch erst in meiner Syntax § 262 und § 263 f—k beachten, ehe man aus der Pluralform von *elôhîm* religionsgeschichtliche Folgerungen zieht! Die hebräische Sprache hat aber hervorragend viele solche Pluralformen (vgl. nur *schamâjim* „Himmel“ mit arab. *šamâ'un*; *mâjim* „Wasser“ mit arab. *mâ'un*).<sup>1)</sup> — 2. Ferner die einige Male auftretende pluralische Konstruktion des Ausdrucks *elôhîm* ist zum Teil durch die betreffende Situation bedingt (1 S. 4 s etc.; Syntax § 263 e!), und diese Tatsache kann nicht durch die Ausnahmen aus der Welt geschafft werden.<sup>2)</sup> Denn zum Teil ist jene pluralische Konstruktion von *elôhîm* auch nur durch dessen Pluralform veranlaßt. Das letztere zeigt sich darin, daß auch an einigen Stellen, wo *elôhîm* zweifellos nur eine Gottheit bezeichnet, es doch pluralisch konstruiert ist: Ex. 32 4 etc., vollständig vorgeführt in Syntax § 263 b c. — 3. Dieser Gebrauch der Pluralform *elôhîm* für „Gottheit“ besitzt ja auch eine Parallele in dem Gebrauch der Pluralform *ilâni* in den Amarnabriefen usw. Denn auch diese Pluralform heißt „Gottheit“, weil sie mit dem Singular konstruiert wird, ferner auch den einzelnen König bezeichnet und endlich vor dem Eigennamen einer Gottheit in den Keilschrifttexten der Hethiter aus Boghaz-köi auftritt.<sup>3)</sup> — 4. Die Pluralform des hebräischen Ausdrucks für Gottheit und seine teilweise pluralische Konstruktion ist also eine sprachgeschichtliche und keine

<sup>1)</sup> Beide Beispiele hat nach mir auch S. Jampel, Vorgeschichte Israels etc. (1913), 66 für den singularischen Sinn von *elôhîm* angeführt.

<sup>2)</sup> Gegen Wildeboer, Jahwedienst und Volksreligion, 13; Eerdmans, Alttestamentliche Studien I (1908), 47 und andere.

<sup>3)</sup> Frz. Böhl, Die Sprache der Amarnabriefe (1909), 35 f., vgl. daß das phönizische *'alônîm* alleinstehend nur in der Pluralform begegnet (Bloch, Phöniz. Glossar 12 f.), und daß *'elîm* auf phön. Inschriften in singularischer Bedeutung vorkommt (Hehn, Die bibl. und bab. Gottesidee 1913, 173; Kittel, Geschichte des Volkes Israel I, 1921, 213).

religionsgeschichtliche Erscheinung. Es kann also nicht für begründet gehalten werden, wenn man von den „religionsgeschichtlichen Fragen spricht, die hinter dem Plural *elôhîm* stecken“.<sup>1)</sup>

Zweitens das Auftreten der Gottesbezeichnung *Elôhîm* in der elohistischen Pentateuschicht (Gn. 20 3. 6 22 1. 3. 9 etc. 35 1 etc. Jos. 24 19) bildet einen Reflex jener religionsgeschichtlichen Periode, wo noch ganz wenige israelitische Namen mit Jahwe zusammengesetzt sind, d. h. der Richter- und allerersten Königszeit.

Dies ist schon in meiner Einleitung ins AT., 203f. genauer dargelegt worden, und es ist jetzt nur dies hinzuzufügen: In dieser Wahl des Ausdrucks *Elohim* für „Gott“ darf nach dem, was soeben aus der Sprachgeschichte vorgeführt worden ist, nur ein Nachhallen der allgemeinen Bezeichnung für „Gottheit“, aber nicht ein Zeugnis der Vielgötterei des elohistischen Erzählers gesehen werden.<sup>2)</sup> Also auch schon die älteste Quelle im Pentateuch gibt keinen tatsächlichen Beleg für Polytheismus als die älteste Stufe der israelitischen Religion, d. h. zunächst der Patriarchenreligion.

Drittens die angebliche polytheistische Färbung einzelner Stellen ist so beschaffen.

Einige Neuere<sup>3)</sup> meinen zunächst in dem Satze „Lasset uns Menschen machen!“ (Gn. 1 26) eine Spur von Polytheismus finden zu können. Aber da trauen sie ohne Not — denn diese erste Person Pluralis läßt sich psychologisch erklären (meine Syntax § 207) — dem Darsteller von Gn. 1 1-2 3 zu, daß er sein im

<sup>1)</sup> Holzinger in ZATW. 1911, 46. — Ganz unrichtig sagt also auch Hehn, Die bibl. und bab. Gottesidee (1913), 178, daß das *elôhîm* die Erinnerung an den früheren Polytheismus Israels verewige. Auch er hat noch nicht erkannt, daß die Pluralform *elôhîm* eine sprachliche Erscheinung ist, die von ihren sprachlichen Parallelen (s. o. S. 163) nicht getrennt werden darf. Ganz unbegründet ist speziell seine Behauptung (S. 182): „*Elôhîm* ist die Siebengottheit, insofern er die vollkommene Fülle der göttlichen Mächte in sich schließt“ oder *Elôhîm* „ist mit wohlüberlegter Absicht gewählt, um die verschiedenen Stämme, aus denen sich Israel zusammensetzte, zur Einheit zu verbinden“ (S. 184). Unrichtig also stimmt mit ihm auch Eichrodt, Die Quellen der Genesis (1916), 108. Willkürlich sieht also auch G. Jahn, Elephantine-Urkunden (1913), 47 in der Form des *elôhîm* einen Beweis für „ursprünglichen Polytheismus der Hebräer“, ebenso wieder in „Über den Gottesbegriff der alten Hebräer etc.“ (1915), 1 ff. und M. Buber, Vom Geist des Judentums (1916), 85.

<sup>2)</sup> Von P. Haupt in ZDMG. 1909, 515 übersehen.

<sup>3)</sup> Z. B. Gunkel, HK. zur Genesis (1909=1917), 111.



übrigen so rein monotheistisches Schöpfungsgemälde an dem einen Punkte täppisch verunstaltet habe.

Noch weiter in der Annahme solcher „polytheistischer“ Stellen geht Eerdmans.<sup>1)</sup> Schon über Gn. 6<sup>13</sup> behauptet er, daß dessen Schlußsatz sich in seiner hebräischen Form nicht übersetzen lasse. Er heißt aber: „Das Ende alles Fleisches ist eingetreten vor mir (d. h. nach meinem Urteil; 10<sup>9a</sup> etc.), denn die Erde ist voll Gewalttat von seiten desselben, und siehe, ich werde sie verderben samt (2 K. 15<sup>25</sup> etc.; mein WB. 31<sup>b</sup>) der Erde.“ Eerdmans setzt dafür: „Das Ende alles Fleisches werde ich bald sehen, denn die Erde ist voller Frevel ihretwegen (aus eigener Schuld), und siehe, wir werden verderben die Erde.“ Obgleich also vorher in bezug auf Elohim „Gott“ zweimal die Einzahl gebraucht ist, soll doch dann mit „wir“ fortgefahren werden.

„Ein ähnlicher Nachklang der älteren polytheistischen Erzählung liegt in 9<sup>16</sup> vor: Wenn der Bogen in den Wolken steht, will ich ihn ansehen und eures Bundes gedenken zwischen Elohim und allen lebendigen Wesen.“ Aber erstens steht „eures“ nicht im Texte. Zweitens sagt Eerdmans falsch, daß die Worte „zwischen Elohim“ sich hinter *û-r<sup>e</sup>îthîha* nur dann verstehen lassen, wenn das Subjekt von *û-r<sup>e</sup>îthîha* ein anderes ist als Elohim; sonst ist nur möglich „zwischen mir“. Er weiß also nicht, obgleich es in meiner Stilistik etc. (S. 143f. 154. 247f.) voll entfaltet ist, daß das Pronomen sehr häufig und in ganz begreiflicher Weise durch ein Nomen (besonders „der König“ und „Gott“) ersetzt worden ist. Die LXX hat dies gewußt und deshalb zur Erleichterung des Textes für ihre Leser (meine Einl. § 26, 6) statt Elohim „Gott“ *ἀνὰ μέσον ἐμοῦ* gesetzt. Folglich liegt auch in 9<sup>16</sup> kein Grund zu diesen Behauptungen: „In der alten Erzählung wurde der Bund geschlossen zwischen Göttern und Menschen. Unter diesen Göttern war Jahwe vielleicht einer.“

Über die Ausdrucksweise „Da sprach Jahwe (Gott): Der Mensch ist geworden wie einer von uns“ (Gn. 3<sup>22</sup>), worin Gott sich erklärlicherweise mit den Engeln zusammenfaßt (wie 11<sup>7</sup> Jes. 6<sup>8</sup>: Wen soll ich senden und wer wird für uns gehen?!), und über alle andern ähnlichen Stellen ist schon in meiner Syntax § 206<sup>d</sup> und 207 ausführlich gehandelt worden. — Die Ersetzung von Jahwe (Gn. 27<sup>27</sup>) durch ha-elôhim „der (wahre) Gott“ in V.<sup>28</sup> beweist selbstverständlich nicht, daß „hier eine alte polytheistische Sage vorliegt, welche Jahwe und Elohim zu gleicher Zeit gebraucht“ (Eerdmans I, 49).

Auch in Am. 4<sup>11</sup> übersetzt Eerdmans I, 36 u. 89 *elôhîm* mit „Götter“. Aber da ist vor allem zu bedenken, daß ebendieselbe Ausdrucksweise *k<sup>e</sup>-mahpekath elôhîm eth* auch Jes. 13<sup>19</sup> und

<sup>1)</sup> B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien, Heft 1 (1908), 47.

Jr. 50<sup>40</sup> vorkommt. Folglich liegt auf jeden Fall in Am. 4<sup>11</sup> eine gebräuchliche (und keine „unverständliche alte“) Redeweise vor. Sodann ist es die der Gesamtumgebung der drei Texte entsprechendste Annahme, daß in ihnen *elôhîm* als ein Ersatz des Pronomens (s. o. bei Gn. 9<sup>16</sup>) aufgefaßt wird. Also liegt kein Grund vor, dort *elôhîm* anders als mit „Gottheit“ (= meiner) zu übersetzen. Auch in diesen Stellen liegt also kein Anzeichen vom „ursprünglichen Polytheismus des israelitischen Volkes“.<sup>1)</sup>

Viertens zeigt sich der Polytheismus der vor-mosaïschen Hebräer auch nicht so, daß „eine Reihe lokaler Elîm genannt werden“.<sup>2)</sup>

Man meint damit zunächst den Ausdruck *El Roî* (Gn. 16<sup>13</sup>) im Munde Hagars. Aber mit dem Satze „Du bist ein Gott des Sehens“ (d. h. der Allgegenwart usw.) soll nur eine Eigenschaft der Gottheit betont werden. Ebendasselbe ist der Sinn des Ausdrucks „Gott der Allgewaltige“ (*El schaddaj* 17<sup>1</sup> etc. 49<sup>25</sup>) und „Gott von Ewigkeit“ (21<sup>33</sup>), wozu Jahwe eine spätere Apposition ist. Auch in den Worten „Ich bin der Gott von Bethel, wo du gesalbt hast“ (31<sup>13</sup>) soll die Gottheit des Patriarchen nur nach einer speziellen Erscheinung charakterisiert werden. Eben sowenig soll eine besondere Lokalgottheit erwähnt werden mit *Pâchad Jischâq* „Furchtobjekt Isaaks“ (Gn. 31<sup>42. 53</sup>). Der Sinn der zitierten Stellen wird verkannt, wenn ihnen mit Greßmann aaO. der Gedanke zugeschrieben wird, die Patriarchen wären Polytheisten gewesen. Die Quellen sprechen ja an andern Stellen ausdrücklich von „dem Gott“ der Väter (Gn. 25<sup>21</sup> 26<sup>24</sup> 31<sup>5 b</sup> Ex. 3<sup>6</sup> etc.).

<sup>1)</sup> Neuestens wird Vielgötterei des älteren Israel auch in Sätzen, wie „Du sollst dem Tauben nicht fluchen usw. und du sollst dich vor deinem Gott fürchten; ich bin Jahwe“ (Lv. 19<sup>14. 32</sup> 25<sup>17. 36. 43</sup>) gefunden, und „zur Gewißheit“ soll diese Annahme werden durch 24<sup>15 f.</sup> Mit „dein Gott“ soll „der persönliche Schutzgott“ gemeint sein (Eerdmans, Alttestl. Studien IV, 97 f. und Theol. Tijdschrift 1913, 115 f.). Aber 1. in Lv. 19<sup>14. 32</sup> 25<sup>17</sup> zeigt sich nur abermals jene natürliche und häufige Vertretung des Pronomens „mir“ durch „deinem Gott“ (meine Stilistik 143 f. 154). 2. In 25<sup>36. 43</sup> steht nur einfach „dein Gott“. Diese Stellen gehören also gar nicht hierher. 3. In 24<sup>15</sup> wird die Lästerung Gottes im allgemeinen verboten, und V. 16 hebt den stärkeren Fall hervor, daß jemand bei seiner Gotteslästerung ausdrücklich den Namen Jahwe gebraucht, der ihn direkt an die Majestät und die treue Rettertat der Gottheit hätte erinnern sollen (so richtig auch Aalders, Sporen van Animisme etc. 1914, 51 f.). 4. Der Gipfel der Unnatur wird durch die Annahme von Eerdmans erstiegen, daß Jahwe selbst den Israeliten die Scheu vor Nebengöttern eingeschärft haben sollte.

<sup>2)</sup> Greßmann, Mose und seine Zeit (1913), 426. 429. 441.

Übrigens kann fünftens „der ursprüngliche Polytheismus des israelitischen Volkes“ auch nicht aus den Eigennamen erwiesen werden.

Nämlich man weist darauf hin, daß „die Eigennamen besonders nach dem Text der LXX eine große Anzahl heidnischer Götter enthalten.“<sup>1)</sup> Aber daß Götternamen Bestandteile israelitischer Eigennamen bilden, wie man besonders leicht aus meinem WB., wo die Eigennamen gedeutet sind, ersieht, kann in erster Linie darauf beruhen, daß bekanntlich vielfach eine Abirrung von Gliedern des israelitischen Volkes zum Kulte anderer Götter vorkam. In zweiter Linie ist es oft nur ein Schein, daß ein fremder Gott in einem israelitischen Personennamen enthalten sei. Denn der Ausdruck Báäl drückte auch den Appellativbegriff „Herr“ aus und wurde hauptsächlich im Sinne von „Eheherr“ auch auf Jahwe übertragen (Hos. 2<sup>18/16</sup>). Siehe auch schon oben S. 37! Überhaupt kann die Ursprünglichkeit des Polytheismus der Israeliten drittens nicht durch spätere Eigennamen bewiesen werden. Diese können dabei ebensowenig leisten, wie der von Jeremias Zeit geltende Satz „Soviel deiner Städte sind, sind deiner Götter, o Juda“ (Jr. 2<sup>28</sup> 11<sup>13</sup>), den Jahn, S. 188 als Motto drucken läßt. Im Gegenteil wird niemals bei den Patriarchen Báäl erwähnt.<sup>2)</sup>

Folglich ist die Patriarchenreligion vor allem durch ihren Gegensatz gegen die Vielgötterei charakterisiert gewesen.

β) Welche bemerkenswerte Tatsache sodann ist es doch, daß in allen Quellenberichten über Abraham kein Gottesbild erwähnt wird! In einer Zeit und einer Umgebung, wo die Versinnlichung der Gottesidee durch plastische Nachahmungen irgendwelcher Phänomene einen Grundzug der Religiosität ausmachte, wird von den Quellenzeugnissen ein Mann vorgeführt, der die Gottheit nicht in einem konkreten Gegenstande veranschaulichte. Ebensowenig aber werden Gottesbilder als im Besitze der andern Patriarchen befindlich von irgendwelcher Quelle erwähnt,<sup>3)</sup> und die als Elemente der Volksreligion aus Mesopotamien von den Frauen und dienenden Personen etwa mitgebrachten Gottesbilder oder Wahrsage- und Zaubermittel sind von Jakob vergraben worden (35<sup>1-4</sup> E). — Aus der Ausdrucksweise „Ich will dich vor Jahwe segnen“ (Gn. 27<sup>7</sup> J)

<sup>1)</sup> Jahn, Die Bücher Esra (A und B) und Neh. (1909), LXXVIII.

<sup>2)</sup> Von Kittel, Die Rel. des V. Israel (1921), 30 richtig bemerkt.

<sup>3)</sup> Auch von Kittel, Geschichte II (1922), 385 als beachtenswert betont.



kann nicht entnommen werden, daß im Hause Isaaks ein Gottesbild vorausgesetzt ist. Denn diese Redeweise wurde auch schon beim Jahwisten im nichtlokalen Sinne zur Bezeichnung eines geistigen Verhältnisses verwendet (Gn. 10 9), wie sonst so häufig (17<sub>1</sub> etc.).<sup>1)</sup> — Also die Patriarchenreligion war nach den Quellen über den Gebrauch von Gottesbildern erhaben.

Wieviel Analogien übrigens diese Erhabenheit über den Gebrauch von Gottesbildern besitzt, läßt sich leicht nachweisen: Bildlosigkeit findet sich auch im Kulte des eigentlichen Gottes der Südaustralier Bäjämi (Die Kultur der Gegenwart I, 3, 1, S. 46); die Perser waren zuerst bilderfeindlich (F. Justi, Geschichte des alten Persiens, S. 93, vgl. 69); auf Grund der Funde von Evans auf Kreta kommt Karo zu dem Ergebnis, daß der altachäische (= mykenische) Kult bildlos und tempellos war (im Archiv für Religionswissenschaft 1904, 155; usw. Vgl. auch „Der Anfang der Buhlerei [s. o. S. 37 bei Lv. 17 7] ist das Ersinnen von Götterbildern, ihre Erfindung ist aber das Verderben des Lebens. Weder war es von Anfang an, noch wird es bis in Ewigkeit sein“ (Sap. 14 12 f.)! Aber das richtige Urteil über die Stufe der Patriarchenreligion beruht hauptsächlich auf der Abmessung ihres Abstandes von der Religion der verwandten und nächstbenachbarten Menschen, und diese hatten alle zusammen Gottesbilder.<sup>2)</sup>

γ) Zur negativen Charakteristik der religionsgeschichtlichen Stellung der Patriarchen ist aber wenigstens dies noch hinzuzufügen, daß sie zur Verabscheuung der Menschenopfer geführt wurden. Das Kindesopfer konnte sich aber zunächst Abraham bei seiner Einwanderung in Kanaan leicht als ein Akt

<sup>1)</sup> Die gegenteilige Meinung von Stade (ZATW. 1891, 182), zu der auch Kautzsch, AT. 1909 z. St. neigt, wird mit Recht auch von Gunkel im HK. 1910=1917 z. St., S. 310 abgelehnt.

<sup>2)</sup> Gottesbilder bei den Babyloniern: z. B. eine Statue des Schamasch über der Gesetzesinschrift Hammurapis usw.; bei den Kanaanitern in den Amarnabriefen (Paton in Hastings' Encyclopaedia III, 181<sup>b</sup>. 186<sup>b</sup>); ein bronzenes Stierbild wurde im Ostjordanland gefunden (Benzinger, Archäologie<sup>2</sup> 221; Greßmann, Texte etc. II, 76); Astartestatuetten in Ta'annek gefunden (Sellin, Ta'annek 1904, 106); Melkarth in Tyrus wird als Stier abgebildet (Tiele-Söderblom, Kompendium 1912, 146). Cornill, Zur Einleitung (1912), 25 nennt den Kultus der Kanaaniter „bildlos“, indem er Dt. 7 5. 25 12 3 als „sekundäre Erweiterungen“ bezeichnet. Aber hat der fragliche Erweiterer etwas Ungeschichtliches behauptet? Vgl. dagegen mit Sellin, Zur Einleitung (1912), 17 f. nicht nur Nm. 33 52, sondern auch die Baalsbildnisse in 2 K. 11 18!

der tiefsten Gotteshingebung aufdrängen. Denn unter den Funden, die bei den neueren Ausgrabungen in Palästina gemacht worden sind, ist der schauerliche Fund von Kinderskeletten einer der massenhaftesten gewesen. Diese können auch nicht durchweg auf die Sitte, die Kinder in den Häusern zu begraben, zurückgeführt werden.<sup>1)</sup> Man fand ja Leichen von Kindern und Erwachsenen unter Mauern und unter Torflügeln, und z. B. war in Mutesellim (dem alten Megiddo) die Mauer quer über einen Mädchenleib hinweggezogen. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß jene Skelette zum Teil von Bauopfern herrühren.<sup>2)</sup> In dieser versucherischen Situation ist aber dem Patriarchen die Erkenntnis ermöglicht worden, daß sein Gott nicht durch die tatsächliche Kindesopferung verehrt sein wolle, sondern daß es diesem Gott genüge, wenn der Mensch die höchste Aufopferungsfähigkeit der Gesinnung in seiner Seele trage (Gn. 22<sup>12</sup> E). Diese negative Stellungnahme des ersten Patriarchen zum Kindesopfer der Kanaaniter ist ihm gewiß mit Recht in jener alten Pentateuchquelle zugeschrieben worden. Zu einem andern Urteil liegt kein Grund vor, und daher ist die Verwerfung des Menschenopfers mit Recht auch von mehreren andern neueren Gelehrten als ein negatives Hauptmoment der Abrahamsreligion bezeichnet worden.<sup>3)</sup>

Negativ also ist die religionsgeschichtliche Stellung der Patriarchen durch die Trennung von der Vielgötterei, durch Erhabenheit über die Gottesbilder — wievielmehr über den Fetischdienst! — und durch die Verwerfung der Kindesopfer ausgezeichnet gewesen.

<sup>1)</sup> Gegen A. Jeremias, *The Old Test.* I, 348 (*Expository Times* 1911, 523) und Schwally im *Archiv für Religionswissenschaft* 1913, 239.

<sup>2)</sup> So urteilen auch H. Vincent, *Canaan etc.* (1907), 198 s.; Sellin in der Zeitschrift „*Memnon*“ 1908, 221; L. B. Paton im Artikel „*Canaanites*“ in *Hastings' Encyclopaedia of Rel. etc.* III (1910), 187 a; Kittel, *Geschichte I* (1921), 158; v. Baudissin, *Adonis etc.* (1911), 60; Thomsen, *Kompendium der pal. Altertumskunde* (1913), 30; Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* (1919), 49 f. — Überhaupt waren bei den Westsemiten die Menschenopfer beliebt (Tiele-Söderblom, *Kompendium etc.* 1912, 147).

<sup>3)</sup> Ad. Kamphausen, *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion* (1896), 26 ff.; O. Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch etc.* (1906), 342; Wilke, *War Abraham eine historische Persönlichkeit?* (1907), 44 f.; Ev. Mader, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (1909), 150 f.

c) Worin aber hat nun positiv der Charakter der Patriarchenreligion, dieser neuen speziellen Gottesverbindung, bestanden?

α) Nun da ist das erste, was betont werden muß, daß diese Religion die Verehrung nur eines Gottes war. Das ist der in den Quellen positiv bezeugte Tatbestand, da sie immer und immer wieder die Gottheit Abrahams als eine Einheit behandeln (Gn. 20<sup>17</sup> E 22<sup>1</sup> ff. E etc. s. o. S. 166, letzte Z.). Der Götterzahl nach war also die Religion der Patriarchen Monolatrie.

Die Quellen, wie z. B. Gn. 20<sup>6</sup> E mit *ha-elôhîm* „der (d. h. der wahre) Gott“, setzen freilich voraus, daß der sich dem Abraham kundgebende Gott mit dem wahren Gotte des Weltalls und der Heilsgeschichte identisch war.<sup>1)</sup> Auch diese Voraussetzung schließt aber nicht in sich, daß sie Abraham den bewußten theoretischen Monotheismus zuschreiben wollten. Es war ja auch, wie noch einmal (s. o. S. 131) hervorgehoben werden muß, nicht die Erkenntnis des Monotheismus das Moment, das der Patriarchenreligion ihre einzigartige Bedeutung verliehen hat. Ihre weltgeschichtliche Bedeutung lag vielmehr in ihrem Wesen, und dieses bestand in der neuen einzigartigen Verbindung mit Gott als dem Anfang der speziellen Heilsgeschichte.

So erhob sich die Religion Abrahams über den Kultus einer Mehrzahl von *’El* (Macht = Mächtiger), der bei seinen Verwandten und den Kanaanitern gepflegt wurde (s. o. S. 60 und 120).

β) Sodann im Gottesbegriff steht die Eigenschaft der Macht im Vordergrund. Die Pentateuchquellen stimmen darin schließlich trotz aller äußerlichen Differenzen zusammen. Denn nach der Quelle P erschloß sich die göttliche Sphäre Abraham mit dem Eindruck: „Ich bin der allmächtige Gott etc.“, und daher tritt diese Gottesbezeichnung *El schaddaj* „allgewaltiger Gott“ in einer ganzen Stellenreihe im Berichte über die vor-mosaïsche Zeit auf (Gn. 17<sup>1</sup> 28<sup>3</sup> 35<sup>11</sup> 43<sup>14</sup> 48<sup>3</sup> Ex. 6<sup>3</sup>). Diese Stellen gehören allerdings zu der erst später zusammengestellten priesterlichen Pentateuschicht (P). Aber der Gottesname *Schaddaj* steht auch schon in den Segenssprüchen Jakobs, die gemäß oben S. 16) ihrer Grundlage nach authentisch sind. Da ist in Gn. 49<sup>25</sup> der Gott des Patriarchen *Schaddaj* im Parallelis-

<sup>1)</sup> Speziell die Identifizierung des Gottes der Abrahamsreligion mit dem monarchistisch gedachten „höchsten Gotte“ Melchisedeks (s. o. S. 121) kann aber nicht mit Kittel, Geschichte I (1921), 460 aus Gn. 14<sup>18-20</sup> entnommen werden (s. o. S. 121 f.).



mus mit „dem Starken Jakobs“ (V. 24) genannt, und dies harmoniert damit, daß der Gott Isaaks im Quellengebiet von E und J „das Furchtobjekt Isaaks“ genannt wird, was nur hier im ganzen AT. vorkommt.<sup>1)</sup> Übrigens liegt darin auch ein Moment der Beglaubigung der Geschichtlichkeit einer patriarchalischen Stufe der Religion Israels.<sup>2)</sup> Denn vom Standpunkt der späteren Jahwereligion wäre man nicht darauf gekommen, den Patriarchen andere Gottesbenennungen zuzuschreiben. Es kann ja auch als sehr begreiflich bezeichnet werden, daß der ursprüngliche Eindruck von der neuen sich enthüllenden Gottheit der Eindruck der Gewaltigkeit war, aber die Hauptsache ist, daß es so in den Quellen steht.

Auch Gunkel bemerkt: „Der Eindruck, den P in 17<sub>1</sub> etc. wiedergibt, daß der Name *El schaddaj* in die „Patriarchenzeit“ gehört, ist, wie in solchen Fällen gewöhnlich, richtig“ (HK. zur Gn. 1910, 267). Ebenso urteilt Grefmann, Mose etc. 1913, 55: „An dem hohen Alter des uns völlig undurchsichtigen Gottesnamens *El schaddaj* kann kein Zweifel sein, da er in alten Liedern (Gn. 49<sub>25</sub> Nm. 24<sub>4.16</sub>) bezeugt ist. — Daß das Wort nach seiner Endung aus den aramäischen Stammsitzen mitgebracht worden sei, ist eine beachtenswerte Meinung Baethgens (Beiträge etc. I, 295). Daß *schaddaj* statt *schaddad* stehe (Jahn, Esra etc. 1909, 227), beruht auf keiner begründeten Sprachregel. — An einen Zusammenhang mit Σάδιδος, Sohn des Ἴλος (‘ēl) Kronos von Byblos (Philo Byblius bei Euseb., Praep. ev. I, 10, 16 [sic]: Κρόνος δὲ τὸν ἔχων Σάδιδον), denkt v. Baudissin, Adonis etc. 35. Aber die Namen entsprechen sich auf jeden Fall nicht formell, und deshalb kann *Sadid* leichter mit *schēd* parallelisiert werden (Lagrange, Études 1905, 431 vergleicht *Sadid* mit *Sid* in *Sidon*). — Hommel, Die altisrael. Überlieferung 1897, 110 verknüpft *Schaddaj* mit dem bab.-ass. *šadû* „Berg“, und Hehn, Die bibl. etc. 1913, 268 deutet „der große Berg d. i. der große Herr“. Dies besitzt aber gar keinen positiven Anhalt und enthält eine ideelle Herabdrückung des Gottesglaubens der Patriarchen, als wenn sie Berggipfel für göttliche Wesen gehalten hätten.

Wenn die LXX für *El schaddaj* in Gn. 17<sub>1</sub> 35<sub>11</sub> setzt ὁ θεός σου, in 28<sub>3</sub> 43<sub>14</sub> 48<sub>3</sub>: ὁ θεός μου, in Ex. 6<sub>3</sub>: θεός αὐτῶν, so zeigt schon dieser Wechsel ihrer Ausdrucksweise, daß sie geändert hat. Außerdem stimmt dies mit ihrer begreiflichen Methode (meine Einleitung § 26, 6), Dunkelheiten aufzuhellen. Indem Eerdmans (Alttestl. Studien I, 17) dies nicht beachtet hat,

<sup>1)</sup> *pāchad Jišchāq*, numen reverendum Isaaci (Gn. 31<sub>42</sub> E 53 J) als ein „jedenfalls sehr alter Name“ von v. Baudissin, Adonis etc., 58 anerkannt.

<sup>2)</sup> Wie schon F. Wilke, War Abraham etc., 45 bemerkt hat.

ist es unmethodisch, daß er mit Berufung auf jene Übersetzungen der LXX als die frühere Form jener Gottesbezeichnung vielmehr *schêdi* „mein Dämon“ hinstellt. Die mit der Meinung von Eerdmans zusammenstimmenden Aufstellungen von Dahse in „Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage“ (1912) werden in meiner Schrift „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung“ (1914), 57—61 geprüft.

Übrigens ist nicht einmal vom Jahwisten anzunehmen, daß er „Jahwe“ als die von den Patriarchen gebrauchte Gottesbezeichnung angesehen wissen wollte (s. u. Kap. VI, 3 c).

Daß die ältesten Quellen mit Grund in der religiösen Vorstellungswelt der Patriarchen auch schon „den Engel“ Gottes oder Jahwes auftreten lassen (Gn. 31<sup>11</sup> E, 16<sup>7</sup> J),<sup>1)</sup> kann damit parallel gehen, daß *mal'ākh* ursprünglich „Sendung, Schickung“ bedeutete. Denn was in Ex. 14<sup>19a</sup> E als *mal'ākh* auftritt, das ist in 19<sup>b</sup> J als „Wolkensäule“ benannt. Dies ist bei Stades Behauptung (§ 42, 2), daß für *mal'ākh* die Bedeutung „Sendung“ gar nicht vorkomme, nicht beachtet worden.

γ) Nach allen Quellen schwebte den Patriarchen ferner das Ideal einer religiös orientierten Sittlichkeit vor. Denn nach der elohistischen Quelle hegte Abraham einer fremden Stadt gegenüber den Gedanken, daß man dort aus Mangel an Gottesfurcht das Leben eines Fremden gering achten könne (Gn. 20<sup>11</sup> E vgl. 42<sup>18</sup> Ex. 1<sup>17</sup> Dt. 25<sup>18</sup>). Ebenso eine in der Religion wurzelnde Moral setzt der Jahwist voraus, wenn er Joseph sprechen läßt: „Wie sollte ich ein so großes Übel tun und wider Gott sündigen?“ (39<sup>9</sup> EJ), und die gleiche Beziehung von Religion und Moral ist zum Ausdruck gebracht in den Worten der priesterlichen Quelle: „Ich bin der allmächtige Gott: Wandle vor mir und sei fromm!“ (17<sup>1</sup> P); vgl. den Ausdruck des Abscheues vor kanaanitische Zuchtlosigkeit in 34<sup>7b</sup> J.

δ) Was den Kultus anlangt, so bestanden zunächst in bezug auf den Kultusort die einfachsten, überdies von der allgemeinmenschlichen (S. 109 f.) Religion übernommenen Verhältnisse: ein bloßer Altar, vielfach bei Bäumen (Gn. 12<sup>7</sup> 13<sup>18</sup> 26<sup>25</sup>), zum Teil nur aus einer primitiven Säule bestehend: (vgl. 28<sup>18</sup>) 35<sup>14</sup>, auch auf einem Berge errichtet (22<sup>2ff.</sup>), und eine solche Kultstätte meint auch die Aussage „Jahwe zu suchen“, d. h. um eine Weisung zu bitten (25<sup>22</sup>).

Ebenso einfach war der Zustand betreffs der Kultuspersonen: es waren die Familienväter (Gn. 12<sup>7</sup> etc. bis 46<sup>1</sup>).

<sup>1)</sup> Besonders von Procksch, Das nordhebr. Sagenbuch, 340 betont.

Daß bloß die Erstgeborenen diese Stellung gehabt hätten, ist nicht äußerlich bezeugt und wäre vor der Errettung der Erstgeborenen bei der Entstehung des Passahfestes (Ex. 12 13. 29 13 2ff.) auch nicht innerlich motiviert.

Unter den positiven Kultushandlungen tritt uns zunächst das uralte menschliche und im AT. (über Babylonien s. o. S. 110, Anm. 2) nicht auf eine göttliche Forderung zurückgeführte Opfern entgegen: Gn. (4 3 8 20) 12 7 J; Schlachtopfer: 31 54 46 1; Brandopfer: 22 3. 6. 7f. Das Opfer aber ist

1. nach meiner Ansicht ein natürlicher Tribut, den teils der dankbare und teils der versöhnungsbedürftige Mensch seinem unsichtbaren Herrn darbringt (vgl. die uralte Bezeichnung *minchā* „Geschenk“ Gn. 4 3 etc.; mein WB. 230<sup>b</sup>). So urteilen im wesentlichen auch v. Baudissin in der ZDMG. 1903, 332; Stade § 79, 1; Lagrange, Études etc. 1905, 274; im ganzen so auch O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums etc. 1910, 35 f.; M. Buber, Vom Geist des Judentums (1916), 65: Das Opfer ist ursprünglich ein Symbol der Selbsthingabe. Gegen diese erste Auffassung liegt auch kein durchgreifender Einwand in den Worten von S. Ives Curtiß (Ursemitische Religion im Leben des heutigen Orients 1904): „Opfer besteht nicht in der Schenkung des Tieres“, sondern vielmehr „im Hervorbrechenlassen des Blutes“ (S. 255 f. 261. 275. 295). Die Schenkung gipfelt eben im Hinströmenlassen des Blutes, d. h. des Lebensquelles.<sup>1)</sup>

2. Daß das Opfern eine Speisung der Gottheit sein solle, läßt sich nicht daraus ableiten, daß das Brandopfer ganz verbrannt wurde, weshalb es auch *kalil* hieß (Dt. 33 10; 1 S. 7 9; Lv. 6 16 Ps. 51 21), worauf Kautzsch, Bibl. Theol. 21 diese Deutung stützen will. Vielmehr wurde durch die gänzliche Verbrennung nur der volle Verzicht des Opfernden auf die der Gottheit gewidmete Gabe ausgesprochen. Ebenso wenig liegt ein Grund zu dieser Auffassung des Opfers als einer Speisung in der Ausdrucksweise „daß Gott roch den Geruch der Beruhigung“ (Gn. 8 21 etc. J), d. h. Besänftigung der mit Recht zürnenden Gottheit und nicht Sättigung. Wie wenig an eine Speisung Gottes gedacht wurde, ersieht man daraus, daß Hesekiel (44 7. 15) ausdrücklich als „Brot, d. h. Speise“ Jahwes bezeichnet „Fett und Blut“ und doch natürlich nur meint, daß das Süßeste und Wichtigste vom Bestand des Opfertieres die spezielle Gabe an die Gottheit sei. Jene Auffassung des Opfers ist also nicht erst

<sup>1)</sup> Wundt, Völkerpsychologie IV, 1, 423. 430 f. nennt zuerst Beschwörungsopfer, dann Furchtopfer (Opfer aus Dämonenfurcht) und läßt erst als junges Korrelat zum Bittopfer das Dankopfer auftreten. Aber das war schwerlich der allgemeingültige Gang der Entwicklung.



durch die Frage „Soll ich (Jahwe) essen Fleisch von Stieren etc.?“ (Ps. 50<sup>13</sup>) abgelehnt worden.<sup>1)</sup>

3. W. Robertson Smith hat die Opfertheorie aufgebaut, wonach auf Grund der totemistischen Vorstellung (s. o. S. 73 f.) das ursprüngliche Opfer ein sakramentales Gemeinschaftsmahl zwischen dem Clan und dem blutsverwandten Gotte wäre (Religion der Semiten 162 ff.).<sup>2)</sup> Aber abgesehen davon, daß bei Israel die totemistische Voraussetzung fehlt (s. o. S. 74), hat schon Budde in der Theol. Literaturzeitung 1890, 537 f. eingewendet, daß bei Smith der Unterschied zwischen „dem Gott als Erzeuger und dem Gott als Grundherrn, dem Stammgott und dem Landesgott“ nicht zur Geltung kommt. Mit guten Gründen haben sich gegen Smith und Wellhausen (Prolegomena<sup>2</sup> 74) auch ausgesprochen v. Baudissin aaO., Lagrange aaO. 252 ss., Stade § 79, 1, O. Schmitz 1910, 34. Vergebens meint wieder Kautzsch aaO., jene Auffassung des Opfers als einer sakramentalen Kommunion zwischen Gott und Mensch zeige sich noch in dem Sprengen des Blutes vom Bundesopfer (Ex. 24<sup>6</sup>) zur Hälfte auf das Volk und zur Hälfte auf den Altar. Denn diese Verteilung des Blutes erklärt sich aus dem besonderen Zwecke dieses Opfers als Bundesopfer, wie auch im Texte ausdrücklich dieses Blut als „das Bundesblut“ bezeichnet wird. Ferner die an das Schlachtopfer sich oft anschließende Mahlzeit „vor Jahwe“ (Dt. 12<sup>7</sup> etc. s. u.) war nicht eine gemeinsame Mahlzeit Gottes und des Opfernden (gegen Kautzsch 21, Schmitz 40 und A. Thomsen aaO. 118; Kittel, Rel. Israels 1921, 72). Das Opfermahl ist im AT. nur ein Akzessorium der wieder einmal bezeugten Bundesgemeinschaft mit Gott: ein Abglanz derselben in den sozialen Verhältnissen.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Also wenigstens im AT. besitzt es keinen Anhalt, wenn Ant. Thomsen, Rel. und Religionswissenschaft (1913), 113 bemerkt: „Das religiöse Opfer beruht auf dem Gedanken, daß auch die Götter etwas nötig haben.“ Das ist aber überhaupt ein sehr fraglicher und jedenfalls äußerst primitiver Gedanke. — Gegen „Das Opfer ist Speise der Gottheit“ (Kittel, Die Rel. des Volkes Israel 1921, 197) vgl. noch den Nachweis in Theol. AT.s (1922), § 86, 3 b !

<sup>2)</sup> Mit Smith stimmt z. B. Nilsson, Primitive Religion (1911), 74; Reuterskiöld, Die Speisesakramente (1912), 3; R. Dussaud, Introduction à l'histoire des rel. (1914), 116; Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 94 und D. Nielsen, Der dreieinige Gott (1922), 38.

<sup>3)</sup> Ohne Grund sagt man auch: „Den Mittelpunkt der Feier bildet, wenigstens äußerlich, das gemeinsame Mahl“ (Kittel I, 224). Nein, nicht der Mittelpunkt war es, sondern eine Nachfeier. Im Nachtrag zur 4. Aufl. (1921, S. XXVI) bemerkt Kittel dagegen: „Ein Blick auf Ex. 24<sup>1</sup> ff. zeigt doch ein anderes Bild.“ Aber erstens ist das gemeinsame Mahl auch da der Abschluß, und zweitens war es so nach allen andern Stellen.

Neben das Opfern tritt als zweite allgemeinemenschliche Kultushandlung das Beten, zunächst auftretend als Fürbitte (Gn. 18<sup>23ff.</sup>); 20<sup>17</sup> 25<sup>21</sup>; 32<sup>10ff.</sup>; 49<sup>18.1</sup>) Dazu gesellte sich das Anrufen des göttlichen Namens (21<sup>33</sup> 26<sup>25</sup>).

Ferner wurde auf dieser Stufe<sup>2)</sup> gewiß auch schon die negative Kultushandlung des Beschneidens geübt.<sup>3)</sup> Wenn sie auch ursprünglich irgendwo einen hygienischen Zweck oder den Sinn eines Opfers gehabt haben sollte,<sup>4)</sup> so war sie doch in Israel nach allen Nachrichten ein Akt der Weihung zu einer Religionsgemeinschaft, da sie auch nach Ex. 4<sup>24</sup> J Jahwes wegen geschah. Weder ausdrückliche Aussagen der Geschichtsbücher noch die Wahrscheinlichkeit sprechen dafür, daß dieser symbolische Akt erst später zu einem Ritus der legitimen Religion Israels geworden wäre. Denn ohne Grund meint man (Stade I, § 18, 4 und andere), daß Ex. 4<sup>24-26</sup> bloß „versuche, die Beschneidung in die Zeit Moses zurückzutragen.“ Nein, die Stelle setzt einfach voraus, daß die Söhne Moses vorher zu beschneiden gewesen wären, und daß nach dieser Stelle Mose selbst noch nicht beschnitten gewesen sei, wird in die Stelle einfach eingetragen.<sup>5)</sup> Jene Erzählung

<sup>1)</sup> Nach Wundt, Völkerpsychologie II, 3, 658 ist das Sprechen der Beschwörungsformel die Vorstufe des Gebets. Aber ob die Entwicklung überall so gewesen ist, muß mindestens fraglich bleiben.

<sup>2)</sup> Auch nach Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 33: „vormosaisch“.

<sup>3)</sup> Die Beschneidung war „augenscheinlich bei den Babyloniern und Assyriern nicht im Gebrauch“: Br. Meissner, Bab. und Ass. I (1920), 394. Die Kanaaniter werden im AT. nicht, wie die Philister, Unbeschnittene genannt, wie Kittel I (1921), 256 betont, aber Gn. 34 kennt sie als solche (F. Wilke im Theol. Literaturbericht 1912, 356). Herodots (II, 104) Angabe, wonach „die Phönizier und die Syrer in Palästina“ die Beschneidung übten, ist zu wenig bestimmt.

<sup>4)</sup> Vgl. besonders Hastings' Enc. of Rel. etc. III (1910), 664 f.

<sup>5)</sup> Von Kautzsch, Bibl. Theol., 34 und anderen. — Zwischen V. 24 und 25 ist als selbstverständlich übergangen, daß der Grund von Moses Krankheit darin gesehen wurde, daß die in der Fremde geborenen Söhne Moses noch nicht beschnitten worden waren. Denn 25<sup>a</sup> heißt: „Da nahm Šippora einen Kiesel und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab.“ Von dem daran sich anschließenden Satze „und sie warf (sie) an seine Füße“ gibt es drei Deutungen: α) „seine (Moses) Füße“, und das ist richtig nach der Fortsetzung in 25<sup>b</sup> 26<sup>a</sup>; β) „seine (Moses) Schamteile“, nämlich um diesen die Beschneidung zu „applizieren“ (so Baentsch im HK. z. St. und andere), aber welcher undenkbarer Versuch und welcher Umweg, anstatt Mose selbst zu beschneiden (über „Füße = Schamteil“ vgl. meine Stilistik 36 f.!);

weiß auch nichts von „kenitischer oder midianitischer Provenienz“ der Beschneidung,<sup>1)</sup> sondern läßt im Gegenteil die Keniterin Šippora ärgerlich sein über die Zeremonie, die ihr in bezug auf ihre Kinder aufgedrungen wird. Šippora nennt ja deshalb ihren Mann einen „Blutbräutigam“, d. h. einen Gemahl, der sie zu einer blutigen Zeremonie an ihren Lieblingen veranlasse, wie die Beschneidung noch jetzt von den Müttern leicht als eine gefährliche Operation angesehen wird.<sup>2)</sup>

Auch in Jos. 5 2ff. liegt nicht der Sinn, daß „diese Sitte von Josua stamme“ (Gunkel, HK. zur Gn. 1910, 269). Die spätere Einführung dieses Ritus würde eine so wichtige Neuerung gewesen sein, daß ihre Nichterwähnung in den Quellen, die doch sonst so viele Schritte der Kulturbewegung Israels notieren (s. o. S. 7f.), ganz unwahrscheinlich ist (so jetzt auch Greßmann, Mose etc. 1913, 60). Auch Übernahme der Beschneidung von den Ägyptern (Lehmann-Haupt, Israel 1911, 261) ist in Jos. 5 9 nicht bezeugt, und wenn Israel die Ägypter<sup>3)</sup> in bezug auf die Beschneidung hätte nachahmen wollen, so hätte es dies doch in Ägypten und nicht erst hinterher nach der Errettung aus Ägypten getan. Am wahrscheinlichsten aber bezieht sich das „Abwälzen der Schmähung der Ägypter“ gar nicht auf die Nachholung des Beschneidungsaktes. Vielmehr liegt die Sache so: Die Bedeutung von Gilgal stammt von dem Steinkreis, der durch die aus dem Jordan nach dessen Überschreitung genommenen zwölf Steine gebildet wurde (4 9. 20). Die Überschreitung des Jordan war nämlich erst der wirkliche Anfang der Eroberung eines eigenen Landes für Israel, und deshalb wurde Gilgal so gedeutet, daß durch die Erreichung dieses Ortes Gott die Schmähung der Ägypter gegenüber dem lange geknechteten

γ) „seine (Jahwes) Füße“, und so läßt Ed. Meyer (Die Israeliten etc. 59) die Vorhaut „dem Gotte Jahwe vor die Füße werfen“! Aber „es liegt keinerlei Grund vor zur Annahme Meyers“ (Kittel I, 256). Trotzdem wird Meyers Behauptung von Greßmann (Mose etc. 1913, 58) ganz einfach wiederholt.

<sup>1)</sup> Stade § 18, 4 und Greßmann, Mose etc. (1913), 60. 460.

<sup>2)</sup> Palmer, Der Schauplatz der Wüstenwanderung, 74. Davon, daß „Šippora offenbar besser als Mose Bescheid mit der von Jahwe geforderten Beschneidung weiß“ (Wildeboer, Jahwedienst etc., 20), kann in der Stelle nichts gefunden werden. – Nowack, Theol. Literaturztg. 1913, 551 bemerkt, von meiner Auffassung von „Blutbräutigam“ sage der Text „kein Wort.“ Gewiß sagt er es nicht direkt, aber ich habe eben eine Erklärung des Ausdrucks „Blutbräutigam“ gesucht, und wer in den Text einlegt, ich oder andere, das zu beurteilen überlasse ich ruhig dem Leser.

<sup>3)</sup> „Bisher wurde noch keine beschnittene Mumie eines Nichtpriesters gefunden“ (Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Hauptfragen, 45).



Israel zum Verstummen gebracht habe. V.<sup>9</sup> gehört gar nicht zum Vorhergehenden (Kautzsch, AT., u. a.), sondern leitet den Abschnitt V. 9-12 ein.

Vom Begehen irgendwelcher Kultuszeit wird bemerkenswerterweise in den Berichten über die Patriarchengeschichte nichts gemeldet.

Deshalb wird die Frage nach dem Sabbath wie die nach dem Passahfeste besser erst bei der Darstellung der folgenden Periode in größerem Zusammenhange besprochen.

ε) Nach den ältesten Fixierungen der Erinnerung Israels trat endlich in der Religiosität, dieser subjektiven Seite auch an der Patriarchenreligion, sehr auffallenderweise der Glaube und die Hoffnung vor dem Gehorsam in den Vordergrund. Denn „Abraham glaubte Gott, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit“ lesen wir in Gn. 15<sup>6</sup> bei J, und der Patriarch Jakob rief dem Wesen, mit dem er in einsamer Nacht dort am Jabbok zu ringen hatte, zu: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ (32<sup>27/26</sup> E). Dem Herzen des greisen Jakob entrang sich auch der Gebetsseufzer „Herr, auf dein Heil habe ich ja immer geharrt“ (49<sup>18</sup>). Denn diesen Satz auf Überlieferung zurückzuführen, ist man mindestens ebenso berechtigt, als in ihm eine „möglicherweise uralte Leserglosse“ (Kautzsch, AT. 1909 z. St.) zu finden. Jener Stoßseufzer glich aber dem Aufschlag des Seelenauges nach dem kommenden Morgenrot, und ein Dämmern von Hoffnung auf einen künftigen Fortschritt ist bei religiös so hochstehenden Persönlichkeiten, wie Abraham war, eine so natürliche Sache, daß man sich nicht wundern darf, wenn in ihre Zeit auch die Erwartung hineingelegt wird: die in Abraham begründete Gottesverbindung wird endlich zum Segen der ganzen Menschheit ausschlagen (Gn. 12<sup>3b</sup> J etc.: fünfmal in der Genesis!). So weit soll sich schließlich der Kreis der Verbündeten des wahren Gottes oder der Gottesreichsbürger ausdehnen.

„In den Formen der Lehre von der Inkarnation der Kalendergottheit, die im Kreislauf der Zeiten die finstere Macht besiegt und den Weltenfrühling bringt, bewegt sich die orientalische Erlösererwartung in Babylonien wie in Ägypten.“<sup>1)</sup> „Nach der Lehre von Babylon ist dieser Bringer der neuen Zeit

<sup>1)</sup> A. Jeremias, Die Panbabylonisten (1907), 57.

1) Marduk“; ferner 2) der „Urmensch“ Adapa<sup>1)</sup>; 3) „Tammûz, der Partner der Muttergöttin und Himmelskönigin als deren Kind, Buhle, Bruder und Gatte. Er manifestiert die Erscheinungen des Sterbens und Wiederauflebens innerhalb des Kreislaufs, wie sie sich in Gestirnerscheinungen und in der Vegetation kundtun“ (206). Aber was an diesen babylonischen Vorstellungen charakteristisch ist, das fehlt in den althebräischen Schriften. Nicht einmal das ist richtig, was A. Jeremias, S. 225 sagt: „Auf biblischem Gebiete finden wir die Errettererwartung ebenfalls im Rahmen der Weltzeitalterlehre.“ Denn die babylonischen Perioden finden sich keineswegs in Gn. 5 etc. (s. u. S. 183). Der allgemeine Gedanke an künftiges Heil aber, der sich im althebräischen Schrifttum findet, darf erstens nicht für babylonisch ausgegeben werden. Er könnte ja ein ebensolches allgemeinmenschliches Element in der alttestamentlichen Religion sein, wie z. B. das Beten (s. o. S. 110). Bei genauerer Betrachtung aber besitzt die alttestamentliche Heilshoffnung schon in ihrer ältesten Gestaltung ihre Besonderheiten: In Abrahams Nachkommenschaft soll das Zentrum für das Heil der Menschheit liegen (Gn. 12<sup>3b</sup> J etc.). Damit ist zugleich gesagt, daß die Heilsvollendung eine Geschichte haben soll. Auch ist es beachtenswert, daß der Ursprungskreis des Heilbringers sich immer mehr verengert (Gn. 12<sup>3b</sup> etc. 49<sup>10</sup>) und das Heilsgut zuerst sehr allgemein (als Sieg über das Böse) bezeichnet ist. Soviel läßt sich von der Eigenart der alttestamentlichen Eschatologie schon auf der Stufe der Patriarchenreligion erkennen.

Wirft man nun aber einen zusammenfassenden Blick rückwärts auf die gegebene Darlegung, so muß man sagen, es läßt sich auch religiös und psychologisch begreifen, wie vor dem Lichte des neuen eigenartigen Bewußtseins, einer speziellen Verbindung mit der Gottheit gewürdigt zu sein, einerseits der vielköpfige Götterschwarm, der Bilderdienst und die Kindesopfer sowie manche niedrige Richtung der Sinnlichkeit als dunkle Schatten zurückwichen, und wie jenes Licht andererseits sowohl das Prinzip einer höheren religiös-orientierten Sittlichkeit als auch die Perspektive auf die brüderliche Vereinigung der Menschheit zu einer gottgeeynten Gemeinschaft

<sup>1)</sup> A. Jeremias, Handbuch der altoriental. Geisteskultur (1913), 205 f. -- Adapa's Bezeichnung als „Urmensch“ ist unbegründet, denn die Bäcker von Eridu sind nicht als seine Söhne gemeint. Außerdem hat er selbst nicht die Unsterblichkeit erworben, sondern steht selbst als des Mitleids bedürftig vor dem Göttersaal (vgl. den Mythos von Adapa z. B. bei Rogers, Cuneiform Parallels etc. 1912, 69 f.).

aufflammen lassen konnte. Aber noch wichtiger, als dieses Begreifen, ist das geschichtliche Recht, ein solches Bild von der Patriarchenreligion zu entwerfen. Auch für dieses Recht aber läßt sich, außer allem, was oben S. 148—161 bemerkt ist, noch mehr als ein Moment geltend machen: nämlich zunächst die positive Eigenart der nach den Quellen gezeichneten Patriarchenreligion (man denke nur an das Hervortreten der Macht in ihrem Gottesbegriff und an die Einfachheit ihres Kultus) und sodann die teilweise Unterschiedenheit von den späteren Stufen der israelitischen Religion, da diese teilweise Unterschiedenheit, wie z. B. der völlige Mangel des Gottesbildergebrauchs, sich nicht einmal aus geschichtsmacherischer Konstruktion ableiten läßt.

J. M. Powis Smith im *Am. Journal of Theol.* (July 1912) meint, diese ganze Beweisführung für den vormosaïschen Anfang der wahren Religion Israels mit der Bemerkung beiseite schieben zu können, daß ich „nicht genug den Zeitabstand berücksichtigt hätte, der zwischen den Quellen und den von ihnen beschriebenen Situationen liege.“ Da hat er die Begründung, die oben (S. 2 ff, hauptsächlich S. 20 f. u. 148—160) für meine kritische Betrachtung der Quellen gegeben worden ist, nicht beachtet. Er spricht noch immer in der Art, wie es neuerdings weithin Mode geworden ist. Übrigens schützt jetzt auch Greßmann (Mose usw. 1913, 430) die Quellenangaben über die Art des Kultusortes gegen den Vorwurf der „Übermalung in prophetischem Geiste.“ — Das in den Quellen von der Patriarchenreligion gezeichnete Bild ist kein Reflex irgendeiner späteren Phase der religiösen Entwicklung Israels. Z. B. sind auch die Theophanien, die aus der Patriarchenzeit erzählt werden, von denen der Zeit Moses verschieden. Auch denke man noch einmal daran, daß die Patriarchengeschichte keine Wunder erzählt, wie viele spätere Berichte.

d) Die Frage nach etwaigen babylonischen und überhaupt mythologischen Zügen im ältesten Bilde von der alttestamentlichen Religion.<sup>1)</sup>

a) In bezug auf den „Engel Gottes“ (s. o. S. 172) ist neuerdings geltend gemacht worden, daß er aus der früheren Religionsstufe Abrahams in die neue Religion hinübergenommen

<sup>1)</sup> In Greßmanns „Mose usw.“ (1913) findet man einen Abschnitt „Die Religion der Hebräer vor Mose auf Grund der Keilschriften und der Genesis gezeichnet“. Aber die wissenschaftliche Methode gibt keine Erlaubnis, bei der Feststellung dieser Religion die Keilschriften als Quellen mit den hebräischen Berichten zu koordinieren.



worden sei.<sup>1)</sup> Aber einerseits konnte und mußte die Vorstellung von der „Sendung etc.“ Gottes naturgemäß auf dem Boden der israelitischen Religion selbst erwachsen, und andererseits ist die Stellung der legitimen Religion Israels zur babylonischen Religion und Mythologie nach Ursprung, tatsächlicher Beschaffenheit und ausdrücklichen diesbezüglichen Quellenaussagen (Jos. 24<sup>2</sup> Jes. 26 46<sup>1</sup> Jr. 50<sup>2</sup> 51<sup>44</sup> Hes. 8<sup>14</sup>) eine rein negative. Wenn aber zwei geschichtliche Erscheinungen in diesem Grundverhältnis zueinander stehen, dann muß man mit ihrer Verknüpfung im einzelnen vorsichtig sein.

β) Daß auch die Mythen von Adapa (s. o. S. 178), der dem Südwind die Flügel zerbrach, oder von der Hadesfahrt der Ishtar, oder von der Vermählung der Hadeskönigin Ereschkigal mit dem Kriegs- und Pestgott Nergal, oder vom Kampf des Erdengottes Enlil mit dem Ungeheuer Labbu, oder von den sieben bösen Dämonen, oder von Tammûz,<sup>2)</sup> in der israelitischen Literatur keine Reproduktion gefunden haben, ist eine gewichtige — gewöhnlich nicht erwähnte — Tatsache. Aber sind nicht Gedanken, wie z. B. an den Mythos von Tammûz, diesem Gotte der Frühjahrsvegetation, bei den alttestamentlichen Geschichtschreibern zunächst in der Erzählung von Joseph verwendet worden? Diese Frage wird von einigen bejaht.<sup>3)</sup> Man sagt nämlich, Tammûz in der Unterwelt sei gleich Nebo, und der Erzähler spiele mit der „Grube“ (*bôr* Gn. 37<sup>24</sup> ff.) = „Unterwelt“. Aber die Verwendung einer wasserlosen Zisterne als eines Aufbewahrungsortes von Gefangenen war eine natürliche Sache (Jr. 38<sup>6</sup> etc.) Ebenso wenig kann der Erzähler bei Josephs Satze „Ich bin gestohlen“ (Gn. 40<sup>15</sup>) an Nebo als „den Gott der Diebe“ gedacht haben.<sup>4)</sup> — Es ist

<sup>1)</sup> H. Winckler, Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient (1906), 51. O. Schroeder will *ma-la-hu-um*, das in einem Keilschrifttext als eine Gottesbezeichnung aus Amurrû begegnet, mit *mal-ākh* identifizieren (ZATW. 1914, 72). Aber das stößt sich nicht bloß an der Verschiedenheit des Schlußkonsonanten beider Ausdrücke.

<sup>2)</sup> Übersetzt von Ungnad bei Greßmann, Altor. Texte etc., 31 ff.; Dhorme, Textes religieux assyro-babyloniens, 148 ss.; Rogers, Cuneiform Parallels etc., 61 ff.; Ungnad, Die Rel. der Bab. u. Ass. (1921), 61—65.

<sup>3)</sup> Winckler, Gesch. Isr. II, 62; A. Jeremias, Das AT. 1916, 330.

<sup>4)</sup> Über Gn. 37<sup>3b</sup> Sach. 12<sup>11</sup>; Jes. 51<sup>9</sup> Ps. 74<sup>13</sup> 87<sup>4</sup> 89<sup>11</sup> Hi. 9<sup>13</sup> 26<sup>12</sup> kann man auch mein WB. 367<sup>b</sup> 75<sup>b</sup> 434<sup>a</sup> 550<sup>f</sup>. vergleichen. — Kenntnis von „Išum, dem râbišu Nergals“ wird in dem rôbêš „als Tier lagernd“ (Gn. 4<sup>7</sup>) gefunden

gewiß ein zutreffender Satz von Justus Koeberle in „Natur und Geist nach der Auffassung des AT.“ (1901), 127: „Für das Denken der biblischen Schriftsteller ist dies charakteristisch, wie sehr die eigentlichen mythischen Seiten des Gegenstandes abgestreift sind.“<sup>1)</sup>

In Gn. 6<sup>1-4</sup> liegt der antimythologische Gedanke: Die „Männer des Ruhms“, die von vielen heidnischen Völkern zu Gegenständen ihrer religiösen Verehrung gemacht worden sind, hatten einen sehr wenig religiösen Ursprung, sind Sprößlinge von Geistern,<sup>2)</sup> die ihre Gottesbeziehung aufgegeben haben und in eine niedrigere Sphäre eingetreten sind.

Ferner Jakobs Ringkampf am Jabbok (Gn. 32<sup>25</sup> ff. JE?) war kein „Alptraum“.<sup>3)</sup> Denn in 32<sup>25</sup> ff. ist nichts von einem Traum erwähnt, während dies in 28<sup>12</sup> E ausdrücklich geschieht. Ferner wird der Gegner des Patriarchen ein *elôhîm* genannt. Als Gegensatz von „Mensch“ (32<sup>29</sup>) soll dies den Begriff von „Gott“ besitzen und nicht „Engel“ meinen, weil nicht *mal'âkh* gebraucht ist. Indes das mit *elôhîm* dort bezeichnete Wesen konnte doch den Jakob beim Ringen nicht besiegen (26 a), kann also nicht als „Gott der Allmächtige“ etc. (s. o. S. 170) gedacht sein. Man kann daran denken, daß mit jenem Gegner Jakobs einer von den Göttern Labans gemeint sei, der auf Jakob, ehe dieser ganz entfloh, bei der Furt am Jabbok noch einen Angriff gemacht habe. Denn mit dem an Jakob gerichteten Satze „Du hast mit Göttern und mit Menschen gekämpft und obgesiegt“ (29 b) ist wahrscheinlich auf den vielgestaltigen Wettkampf hingewiesen, den Jakob mit Laban und seinen Söhnen, aber auch zugleich mit deren Göttern glücklich ausgefochten hat. So entläßt denn auch ein Vertreter des Pantheons der mesopotamischen Verwandten, dem ja auch Lea und Rahel ursprünglich dienten und in dessen Schutz sie von Laban auch noch für die Zukunft gestellt sind (31<sup>53</sup> a), den tapferen Kämpfer, der sich in den Verehrerkreis dieses Pantheons nicht hat hineinziehen lassen, begreiflicherweise mit einem Segen (32<sup>30</sup> b).<sup>4)</sup>

---

von A. Boissier, *Les éléments de la légende de Caïn et Abel* (Genève 1909, p. 4). Aber der hebräische Ausdruck ist in seinem Kontext verständlich (vgl. meinen Genesis-Kommentar z. St.).

<sup>1)</sup> Ohne Beweis und also willkürlich behauptet M. Buber, *Vom Geist des Judentums* (1916), 78: „In allen Büchern der Bibel finden sich versprengte Adern des edlen Erzes [von Mythus].“

<sup>2)</sup> Eingehend in meinem Gn.-Kommentar (1919), z. St. untersucht.

<sup>3)</sup> W. H. Roscher in den *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* XX, 2 (1900), 38 ff.

<sup>4)</sup> Nowack fragt in der *Theol. Literaturztg.* 1913, 552, warum Jakob den Segen dieses Gottes von Laban haben wollte. Nun das konnte er ja schon

Wie also der Gedanke an die Existenz anderer Götter bei den Vertretern der neuen Religion nicht durch deren Annahme entwurzelt wurde, so auch nicht solche natürliche oder wenigstens im Altertum begreifliche Vorstellungen, wie „Himmelsleiter“ und „Tor des Himmels“ (Gn. 28<sup>12. 17</sup>), oder Liwjathan, das personifizierte Wolkendunkel (Hi. 3<sup>8</sup>) und „Hindin, welche die Morgenröte ist“ (Ps. 22<sup>1</sup>). Es sind, um dies gleich hinzuzufügen, ja auch sogar bocksgestaltige Dämonen (*Sešîrîm*) in Jes. 13<sup>21</sup> ebenso als existierend erwähnt, wie das Nachtgespenst *Lilith* (mein WB. 199<sup>b</sup>; Jes. 34<sup>14</sup>); vgl. auch die *Šalûqa* (Pv. 30<sup>15</sup>), die schon wegen ihrer beiden Töchter als eine Dämonin gedacht wurde, die den Menschen Blut aussaugte (arab. *šalûqun*).

Allerdings die Vorstellung von *rû<sup>a</sup>ch* (z. B. Ri. 9<sup>23</sup>) als einem selbständigen „Dämon“ wird dem älteren Israel mit Unrecht zugeschrieben (Volz, Der Geist Gottes 1911, 2f.). Nach den Quellen sendet Gott diesen Geist.

Aber darin eine „lebendige Mythologie“ zu sehen und zu urteilen, daß solche mythologische Farben „das religiöse Bild des Jahwismus mit seinem strengen Gehalt und seinen bild- und phantasielosen Formen erst genießbar machten“, <sup>1)</sup> das heißt erstens, jene Vorstellungen zu einem größeren Ganzen machen, als sie sind. (Man vergesse nicht den S. 180 belegten Gegensatz zu mythologischen Stoffen Babyloniers!) Zweitens wird dabei die lebendige religiöse Anschauungsweise der alttestamentlichen Gläubigen, ihre poetische Ausdrucksweise und freundliche Stellung zur Kunst (1 K. 7<sup>25</sup> etc.) verkannt. Hauptsächlich aber werden in jenem Urteil Zentrum und Peripherie einer religionsgeschichtlichen Erscheinung, wie die prophetische Religion Israels ist, — ihre von einem höheren Geiste durchwogte Gestalt selbst und die Eierschalen ihrer Geburt —, miteinander verwechselt.

Auch eine Vorstellung, wie „die brausende Urflut (*Tehôm*), die unten lagert“ (Gn. 49<sup>25</sup>), ist eine so allgemeine Vorstellung des Altertums, daß man darin nicht „ein Stück aus einem fremden Weltbild“ (Stade I, § 114, 1<sup>1</sup>) erkennen darf. *Tehôm* ist ja wahrscheinlich auch nicht eine abgeblaßte Gestalt aus der Mythologie der Babylonier (s. o. S. 69).

um seiner Frauen willen wünschen. Ferner auf Hos. 12<sup>4f</sup>. habe ich hier nicht Rücksicht genommen, weil jede Stelle zunächst für sich selbst ausgelegt werden muß.

<sup>1)</sup> Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 234. 250.



γ) Endlich betreffs der Sagen über die Urzeit, wie z. B. über die zehn Urväter (Gn. 5 ff.), die bei den Babyloniern als zehn Könige über Babylonien (!) auftreten, und über die große Flut (Gn. 6 ff.), ist es das einzige natürliche Urteil, daß das den Babyloniern und Hebräern Gemeinsame als Erbe an Abraham und seine Nachkommen gelangt ist.

Die besonderen Züge, die z. B. auch die Erzählungen von den zehn Urvätern bei den Babyloniern an sich tragen, brauchen doch nicht etwa zum ursprünglichen Gewande dieser Erzählungen gehört zu haben. Die Babylonier haben von diesen „Königen“ erzählt, daß sie zusammen 120 Saren, d. h. 120 mal 3600 Jahre (= 432000 Jahre) geherrscht haben, und neuestens sind in Texten folgende Angaben gefunden worden: „Der König *Lamm* (Qalûmu) regierte 900 Jahre, der König *Skorpion* 840 Jahre, der König *Etana*, der durch seine Himmelfahrt auf dem Rücken des Adlers [!] bekannt ist, regierte 635 Jahre und *Lugalmarda* von Erech regierte 1200 Jahre“ (Meissner, Babylonien und Assyrien I, 1920, 23 und in ZDMG. 1922, 87). Solche Spezialisierungen können mindestens eben so leicht auf Lokalfärbung beruhen, die bei der babylonischen Reproduktion alter Erzählungsstoffe erst hinterher hinzugebracht worden ist, und dies ist die allein wahrscheinliche Annahme, weil bei den erstgenannten Zahlen der babylonische Saros angewendet worden ist.

## Kap. VI:

### Die mosaische und altprophetische Stufe der israelitischen Religion.

1. Auf Grund der oben S. 9—24 vorgelegten literarkritischen und methodischen Ausführungen muß auch in bezug auf Moses Zeit der gemeinsame Inhalt der einzelnen Quellenströmungen für gute geschichtliche Kunde gehalten werden. Deshalb läßt sich schon nach den Pentateuchquellen in Ex.—Dt. ein Bild von der mosaischen Stufe der legitimen Religion Israels zeichnen. In bezug auf Dinge aber, betreffs deren die Quellen im Pentateuch differieren, ist zur Charakteristik der mosaischen Religionsstufe natürlich diejenige Nuance zu verwenden, die nach Ausweis der Sprachgeschichte oder der hauptsächlich deutlich sprechenden Kultusgeschichte die ältere Phase der Entwicklung vertritt.

Nach der literarkritischen Überzeugung, in der mir andere (S. 18, Anm. 1!) gefolgt sind, gibt nun die elohistische Schicht (vgl. S. 92. 107 und 164) im allgemeinen die älteste Ausprägung der Erinnerungen Israels über die Patriarchenzeit und die mosaische Periode, und innerhalb dieser Schicht ragt insbesondere das „Bundesbuch“ (Ex. 24 7) in die mosaische Zeit selbst hinein. Es hat nämlich das vorher (V. 3) erwähnte Objekt „alle Worte Jahwes und alle Rechtsnormen“ zum Inhalt, und diese Ausdrücke weisen auf 20 22 ff. „Worte“ und 21 1 ff. zurück, wo „Rechtsnormen“ steht. Jener Anfang 20 22 weist aber wieder ausdrücklich auf das, was Jahwe zu Israel geredet hat, zurück (20 22 b), und das waren „die zehn Worte“ 20 2-17. Auch beginnt der Abschnitt 20 22 ff. sofort, das zweite (und indirekt auch das erste) Hauptprinzip des Dekalogs auf neue Art einzuschärfen (20 23). Folglich wollte „das Bundesbuch“ auch den Dekalog mit in seinen Inhalt eingeschlossen haben.

Zunächst die im Dekalog enthaltenen „zehn Prinzipien“ („die zehn Worte“ Ex. 34 28 Dt. 4 13 10 4) — abgesehen von ihren Motivierungen — aus der Zeit Moses, der sie vom Gesamtbewußtsein Israels zugeschrieben sind, wegzurücken, liegt kein stichhaltiger Grund vor.

Freilich Budde (Altisrael. Rel. 1912, 17) bemerkt: „Da die zehn Gebote alle ihre Forderungen aus dem Wesen des Gottes Israels herleiten,<sup>1)</sup> so wäre schon für die älteste Zeit ein so erhabener Gott bewiesen, daß den Propheten kaum mehr etwas zu tun übrigbliebe.<sup>2)</sup> Genügt das schon, um die Überlieferung ihres mosaischen Ursprungs zu widerlegen [keineswegs!], so sind die zehn Gebote für das älteste Israel auch ebenso unmöglich wie überflüssig“ [Warum? Man höre!]. „Innerhalb eines nomadischen Stammes ist Sitte und Sittlichkeit durch das Gefühl der Blutsverwandtschaft von selber geregelt und wird durch strenge patriarchalische Zucht geschützt. Besonderer Gebote bedarf es dafür nicht. Ein allgemeines Gebot aber des Totschlags und Diebstahls über die Grenzen des Stammes hinaus<sup>3)</sup> ist für diese Kulturstufe geradezu undenkbar.“ — Auch der Schluß dieser Behauptungen enthält eine Summe willkürlicher Voraussetzungen in bezug auf Israels damalige Kultur im allgemeinen (s. o. S. 126).

<sup>1)</sup> Das Wort „Wesen“ ist dabei unbegründet.

<sup>2)</sup> Selbst wenn das Angegebene der Fall wäre, würden wirklich die Propheten nicht trotzdem ihre Aufgabe besessen haben?

<sup>3)</sup> Braucht nicht vorausgesetzt zu werden, obgleich es keineswegs undenkbar wäre.

Die Hauptsache aber ist folgendes. In diesen Worten wird das mosaische Israel in bezug auf religiöse und sittliche Anschauungen so tief gestellt, daß es unbegreiflich werden muß, wie dieses Volk sich innerhalb des vorderasiatischen Völkermeeres als eine besondere Welle erhalten, ja trotz aller Stürme als ein leuchtender Wellenberg emporragen konnte. Die Kraft dazu lag nun unstreitig wesentlich in seiner religiös-sittlichen Eigenart. Sollte diese dann sich nicht auch aussprechen? Und warum denn ist Mose von seinem Volke für den großen Gesetzgeber gehalten worden? — Auch Steuernagel (Einleitung 1912, 260) bestreitet, daß auch nur ein Urdekalog von Mose herkommen könne. Aber mit was für Gründen! Er meint, nach Jos. 24<sup>23</sup> könne es zweifelhaft sein, ob wirklich schon Mose die alleinige Verehrung Jahwes gefordert habe. Die Widerlegung steht schon oben S. 36. — G. Beer bemerkt in ZDMG. 1912, 774: „Die Parallelisierung der Gebote gegen [so!] Jahwe mit den Geboten gegen den Nächsten und die Ineinsetzung beider Gruppen, dies war ja erst das Werk der großen Propheten Israels. Ex. 20 ist ein Nachhall der prophetischen Predigt, und dazu stimmt nur zu gut, daß katechismusartige Zusammenstellungen, wie Ex. 20 = Dt. 5, erst eine Vereinfachung komplizierter Entwicklungsreihen sind.“ Aber 1. was von der Parallelisierung usw. gesagt ist, schwebt ganz in der Luft. 2. In der prophetischen Predigt wird für das Recht zugunsten von Witwen, Waisen und Armen gekämpft, aber nicht um solche elementare Forderungen, wie Schutz des Lebens, des Eigentums usw. 3. Später wurden die Gesetze detailliert, aber nicht vereinfacht. — Sodann verkündet mit Brustton W. F. Badè:<sup>1)</sup> „Daß ein Verbot gegen den Gebrauch von Bildern im Gottesdienst und ein Verbot des Diebstahls einen gleichzeitigen Ursprung haben sollten, ist für den Erforscher des Ursprungs der Moral unglaublich“ (p. 4). Aber das ist zuviel behauptet. Ein striktes Verbot der Verletzung des Eigentums von Mitmenschen konnte ganz wohl als ein Grundpfeiler der sozialen Ordnung neben dem Prinzip der Geistigkeit des Kultus stehen. — Endlich Meinhold, Einführung in das AT. (1919), 93. 188 verlegt die Entstehung von Ex. 20<sup>2-17</sup> ins babylonische Exil. Und was sind seine Gründe? α) Erst hätten „die großen Propheten“ lehren müssen, daß „recht handeln, Gott lieben und ihm vertrauen der rechte Gottesdienst sei“, ehe man diese zehn Gesetze habe aufstellen können. Aber daß der Rettergott allein verehrt werden soll, daß er als unvergleichlicher (Ex. 15<sup>11</sup>) auch über die Gottesbilder erhaben sei, daß man seinen Namen nicht mißbrauchen dürfe, das wußte man seit dem Sinaibund nicht bloß natürlicherweise, sondern

<sup>1)</sup> The Decalogue a problem of ethical development (University of California Chronicle 1914, Nr. 1).



auch nach den ältesten Quellen: Ex. 18<sup>11</sup> J; 34<sup>13-17</sup> J; Jos. 24<sup>15</sup> E: „Ich und mein Haus wollen Jahwe dienen“; 2 S. 13<sup>12</sup>: „So tut man nicht in Israel“ usw.  $\beta$ ) Ferner führt Meinhold den Umstand ins Feld, daß „von allen Festen nur der Sabbath im Dekalog eingeschränkt sei“. Aber es kann doch als ganz natürlich begriffen werden, daß im knappen Grundgesetz nur die Grundlage aller Festzeiten betont wurde. Dies ist mindestens ebenso erklärlich, wie das von Meinhold vorausgesetzte Verfahren, daß im babylonischen Exil von allen Festen, die damals bestanden und fortbestanden, nur der Sabbath im Dekalog erwähnt worden sei. Was Meinhold aber für den späteren Ursprung des Sabbaths vorbringt, das wird unten auf S. 294—96 beurteilt werden (s. „Sabbath“ im Register). — Indem Nowack, Der erste Dekalog (in BZATW. XXXIII, 1918, 336 ff.) nur viele von den vorher widerlegten Einwänden wiederholt hat, konnte er nichts gegen die mosaische Herkunft der zehn Prinzipien erweisen.

Mit Recht also wird der mosaische Ursprung der zehn Prinzipien auch von folgenden vertreten: Kittel I, 241 (1921, 653 f.); Greßmann, Mose usw. (1913), 471; Ottley, The rule of Life and Love (1913), 26; Hehn, Die bibl. und bab. Gottesidee (1913), 387; Kautzsch, Biblische Theol. (1911), 72 und Knudson, The religious Teaching of the Old Test. (1919), 157, beide abgesehen vom Bilderverbot, worüber aber unten Nr. 7, a  $\beta$  zu vergleichen ist.

Aber auch das „Bundesbuch“ Ex. 20<sup>22-23</sup> 33 wird durch sprachliche<sup>1)</sup> und hauptsächlich durch kultusgeschichtliche Gründe (20<sup>24-26</sup> etc.) in das älteste Stadium der hebräischen Literatur gewiesen.

Freilich wird immer und immer die Bemerkung wiederholt, daß das Bundesbuch nicht Nomaden betreffe.<sup>2)</sup> Diesen Einwand muß ich für gegenstandslos halten.<sup>3)</sup> Denn erstens ist schon bei den Patriarchen zweimal Ackerbau erwähnt (Gn. 26<sup>12</sup> 37<sup>7</sup> etc. s. o. S. 126 und Sellin, Zur Einleitung 1912, 14 f.), und zweitens waren die Israeliten auch in Gosen eine seßhafte Bevölkerung und besaßen dort nicht bloß „Schafe und Ziegen“, wie die Beduinen, sondern auch „Rindvieh“ (Gn. 45<sup>10</sup> Ex. 10<sup>9</sup> 24), wie sie dort auch Landbau trieben (Dt. 11<sup>10</sup>), und wer darf es denn auch für unmöglich oder unnatürlich erklären, wenn in Gesetzen Moses auf den demnächst erwarteten Aufenthalt Israels in

<sup>1)</sup> *wegeraschtámo* (23<sup>31</sup>) ist die einzige Form mit *ámo* in der alt-hebräischen Prosa. Vgl. weiter in meinem Gen.-Kommentar (1919), 60!

<sup>2)</sup> Z. B. bei Cornill, „Moses“ in The Monist 1910, 164.

<sup>3)</sup> Von diesem Grunde wird auch nach Kittel I (1921), 264 „besser abgesehen“.

Kanaan Rücksicht genommen ist?<sup>1)</sup> Hat etwa Mose sein Volk in die Wüste geführt, um es dort zu lassen? Gegen die jetzt oftmals gelesene späte Ansetzung des Bundesbuches sprechen sich mit Recht auch diese aus: Eerdmans, Alttestl. Studien III (1910), 128 ff.; Th. Östreicher, Die Stellung des Gesetzes in der israelitischen Religionsgeschichte (in der Zeitschrift „Das Reich Christi“ 1911, 89 ff.); Kittel I (1921), 659 f.

Als Materialien zur Auszeichnung eines Bildes von der in Moses Zeit begründeten Stufe der israelitischen Religion kommen endlich auch noch Rückschlüsse aus den Geschichtsberichten über die nächstfolgenden Jahrhunderte in Betracht. Denn in diesen treten keine Persönlichkeiten auf, denen ein weiterführendes Eingreifen in die Religionsgeschichte Israels zugeschrieben wäre. Deshalb ist mit „mosaisch“ das Attribut „altprophetisch“ bei der Bezeichnung der Stufe im israelitischen Religionswesen verbunden worden, die in diesem sechsten Kapitel charakterisiert werden soll.

Stade behandelt die Religion Moses, Samuels und der andern Vertreter des Jahweglaubens vor dem Jahre 800 im Kapitel von der „vorprophetischen“ Religion Israels. Aber nicht genug damit, daß er sie mit Unrecht so bezeichnet, er will sie auch nach falscher Methode (s. o. S. 30) vervollständigen. Er will der „Religion auf vorprophetischer Stufe“ auch alles das zuweisen, „was vom religiösen Leben der späteren Zeit sich auf der Höhenlage der vorprophetischen Entwicklung bewegt“ (§ 12, 2), und so gewinnt er auch aus den „exilischen und nachexilischen Schriften“ Materialien zur Kennzeichnung der „vorprophetischen“ Religion. Aber das richtige Verfahren kann nur dieses sein: Stehen religiöse Erscheinungen der späteren Zeit unter dem Niveau der prophetischen Religion des betreffenden Zeitalters, so sind sie als Verkennung dieser Religion oder als „Volksreligion“ der betreffenden Zeit darzustellen. Die Nichtunterscheidung von legitimer Religion und Volksreligion in Israel erweist sich auch hier (s. o. S. 27 f.) als grundlegender Mangel der

---

<sup>1)</sup> J. M. Powis Smith im American Journal of Theology (1912, July) bemerkt dagegen, diese Theorie rechne nicht mit der Tatsache, daß anderwärts Gesetze gemacht worden sind mit Rücksicht auf die wirklich vorhandenen Bedürfnisse einer betreffenden Zeit. Aber beides schließt sich durchaus nicht gegenseitig aus. Beides ist auch bei andern Völkern in verschiedenen Situationen geschehen. Denn die eine Zeit ist epochemachend und fordert daher ein grundlegendes Programm. Andere Zeiten fordern den Ausbau der Detailgesetzgebung, die Anpassung der großen Prinzipien an die augenblicklichen Verhältnisse.

von Stade und anderen neuerdings gegebenen Darstellungen der Geschichte der israelitischen Religion.

2. Was nun zur Erweisung der geschichtlichen Existenz Moses und zur Darlegung seiner persönlichen Schicksale bis zu seiner Ansiedlung unter den Midianitern gesagt werden kann, gehört nicht direkt hierher.

Man findet es z. B. in meiner kleinen Geschichte des Reiches Gottes (1908), 92—99. Für Mose als geschichtliche Persönlichkeit tritt auch Lehmann-Haupt, Israel (1911), 55f. mit guten Gründen gegenüber Ed. Meyer ein. — In Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte (1912), 329 wird es eine „Kinderkrankheit“ der neueren Religionswissenschaft genannt, daß sie „nicht nur die Patriarchen und Sagenhelden, sondern auch einen Mose, einen Zarathuschtra, einen Buddha aus der Menschenwelt verbannen wollte“. Sehr beachtenswert ist auch, was G. Beer (Mose und sein Werk 1912, 9f.) für die geschichtliche Existenz Moses geltend macht: Noch niemals hat, wer die Geschichtlichkeit Moses leugnet, den ägyptischen Ursprung seines Namens erklären können. Zur Kritik des Sagenhaften aber, womit auch Beer den historischen Kern dicht umhüllt sein läßt, vgl. z. B. Hehn, Die biblische usw., 375f. Übrigens die Geschichte Moses, die im hebr. Schrifttum erzählt wird, paßt in den Verlauf der ägyptischen Geschichte. Dies wird gut hervorgehoben von M. G. Kyle, The deciding voice of the monuments in criticism (1912), 234. — W. Caspari, Die Gottesgemeinde vom Sinai etc. (1922), 9f. macht dies geltend: „In den letzten Jahrzehnten ringt sich das Eine wenigstens als gut begründet durch, daß die Mose-Religion kein einfaches Gebilde ist. Sie kann in Stufen übereinander erbaut sein und trägt den Stempel einer eigenen Geschichte an sich. Nach allgemeiner Erfahrung spiegelt solche [so!] verwickelte Gebilde das in der Vergangenheit wurzelnde, über sie aber hinausstrebende Individuum wider, das, gerade in seiner Abgeschlossenheit, Verschiedenartiges in sich trägt; damit ist etwas für die Geschichtlichkeit des Mose erreicht und wird nicht so bald vergehen. Der Forscher braucht den Mose wieder.“ Aber darin, daß nach diesen größtenteils selbst unbegründeten orakelhaften Worten „der Forscher den Mose braucht“, liegt keine haltbare Grundlage für den Erweis der Geschichtlichkeit Moses. Die „Bedürfnistheologie“ ist auch an diesem Punkte eine schlechte Theologie. — Endlich Sellin, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte (1922) meint, daß er zuerst (S. 6) von dem Zeugnis Hoseas ausgehe, und davon ausgehen müsse, um ein Fundament für die Geschichtlichkeit Moses zu finden. Aber dieses Verfahren ignoriert nicht nur meine Arbeit, sondern schließt auch eine Ignorierung aller



der Tatsachen in sich, die oben S. 1—22. 148—60. 183—87 aufgezeigt worden sind, wie es auch an dem Umstand vorübergeht, daß der Jahwist, der auch von Mose (Ex. 2<sup>15</sup> ff. usw.) spricht, nach allgemeiner Anerkennung um 850 (Gunkel usw.), also vor Hosea geschrieben hat. Deshalb bietet Sellin keine neue Grundlage für die Geschichtlichkeit Moses dar.

Also kann sogleich der Versuch gemacht werden, den Anlaß seines Eingreifens in die Religionsgeschichte seines Volkes darzustellen.

In neuerer Zeit ist mehrmals behauptet worden, daß der monotheistische Staatskult, den Amenophis IV. (oder Achnaton) durch sein Gebot, die Sonnenscheibe allein zu verehren, einführen wollte, auf die religiöse Entwicklung Israels eingewirkt habe.<sup>1)</sup> Aber dem gegenüber muß folgendes bemerkt werden. Erstens führte die monotheistische Reform jenes Pharao nur während seiner Regierung ein Schattendasein und wurde nach seinem Tode wieder rückgängig gemacht.<sup>2)</sup> Zweitens ist nicht irgend ein Anhalt zu der Annahme vorhanden, daß jener Vorgang auf Israel eingewirkt habe (vgl. auch W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten 1904, 47). Drittens haben der Sonnengott des Amenophis und der Gott Israels keine innerliche Beziehung zueinander. Dieser ist „alles andere, als die innerweltliche Sonnenscheibe“ des Amenophis.<sup>3)</sup>

Der für Mose grundlegende Impuls, in das religiöse und nationale Leben seines Volkes einzugreifen, lag nach dem zusammenstimmenden Zeugnis der Quellen in einer Kundgebung aus einer höheren Sphäre. Dies wird von den Quellen EJ und P im wesentlichen gleichmäßig berichtet (Ex. 3<sup>1</sup> ff. und 6<sup>2</sup> ff.). Die Möglichkeit einer solchen Kundgebung wird von denen nicht bestritten, die von der Existenz eines lebendigen Gottes überzeugt sind. Wer diese Existenz aber leugnen zu dürfen meint,

<sup>1)</sup> H. Winckler z. B. in KAT. 1903, 211 und andere. Auch Kittel, I, 623 f. meint, es müßten Mose „jene höheren Gedanken von der Gottheit zugegangen sein“. Anstatt diese in Sperrdruck stehenden Worte zurückzunehmen, will Kittel sie jetzt — mit Verwendung unwissenschaftlicher Ausdrücke gegenüber Hehn (Wege zum Monotheismus 1913, 20) und mir — in der 4. Aufl., S. XXXI durch den Hinweis auf einen von ihm begangenen Selbstwiderspruch wegschaffen.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. G. F. Moore, History of Religions (1914), 181—186.

<sup>3)</sup> Böhl. Kanaanäer etc. (1911), 96. Auch sind die Zusammenstimmungen des Sonnenhymnus von Amenophis IV. (übersetzt z. B. bei Gü. Roeder, Urkunden zur Religion der alten Ägypter 1915, 62—65) und des 104. Psalms keineswegs deutlich.

der stellt sich auf einen Standpunkt, dessen Berechtigung vor einem anderen Forum, als dem des Geschichtschreibers, entschieden werden müßte.

Neuerdings sind alle Sätze des AT., die von einer realen Kundgebung der Gottheit sprechen, als „mythologische Phantasien“ bezeichnet worden (Grefmann, Mose usw. 1913, 22. 190). Kein wissenschaftlicher Forscher wage es ja, die Aussagen hellenischer Helden, deren Augen oft die Gottheit schauten, auf die Wirklichkeit göttlicher Offenbarung zurückzuführen. „Warum soll, was ihnen billig ist, nicht auch dem Mose recht sein?“ (S. 22). Dagegen stelle ich diese Fragen: Hat es bei den Hellenen auch ein solches Prophetentum, wie das eines Jesaja usw., gegeben? Ist die religionsgeschichtliche Stellung von Hellas mit der von Israel zu koordinieren? Siehe oben S. 109—147! Nur wer es leugnen zu dürfen meint, daß Israel das Volk der Religion in der antiken Menschheit gewesen ist, daß das AT. den Anfang einer speziellen Religions- und Heilsgeschichte berichtet, der darf auch dem religionsgeschichtlichen Bewußtsein Israels „mythologische Phantasien“ zum Quellpunkt und Inhalt geben.

Über den Schauplatz jenes außerordentlichen Erlebnisses, den Berg *Chôrêb* (bei E [J] und Dt.) oder *Sinaj* (bei E [J] und P), ist in meiner „Geschichte des Reiches Gottes“, 99—104 durch eine Diskussion aller neueren Aufstellungen das Urteil begründet worden, daß er doch auf der Sinaihalbinsel zu suchen ist. Im nordwestlichen Arabien suchen den Sinai wieder Musil (vgl. dagegen schon Kittel I, 510; 1921, 537) und Grefmann, Mose 1913, 409f. Über die „vulkanische“ Natur des Gesetzgebungsberges s. u. S. 200, und wenn Grefmann bei seiner Anschauung von der Vulkannatur des Sinai den Durchzug Israels durch das Schilfmeer „preisgeben muß“ (S. 119), so ist dies doch auch ein gewichtiges Gegenmoment.<sup>1)</sup> — Das dem Mose am Sinai entgegnetretende Phänomen war nach Ed. Meyer (Die Israeliten etc.

<sup>1)</sup> Freilich Ma. Gemoll, Grundsteine zur Geschichte Israels (1911), 140 will die in der älteren Geschichte Israels erwähnten Ägypter wegen Jos. 59 in Kanaan ansiedeln. Konnte denn aber diese Stelle nicht auf die von Israel erst kurz vorher verlassenen Ägypter zurückblicken? S. o. S. 176! Ferner setzt er den Horeb-Sinai mit einem Berge bei Jerusalem gleich (S. 411) — trotz der Erzählung von der Wanderung Elias zum Berge Horeb (1 K. 19 4ff.). Das heißt, Felsblöcke der Überlieferung wegwerfen und natürliche Splitter der Traditionsarbeit zu „Grundsteinen“ machen wollen.

1906, 62) „ein Erdfeuer, das von unterirdischen Gasen hergerührt habe und in dessen nächster Nähe ein Dornstrauch stand.“ Aber von einem solchen Feuer wäre ja der Dornbusch verzehrt worden (vgl. Ex. 3<sup>2</sup>)! Sodann A. Jeremias (Das AT. etc. 1906, 406) meint, in jenem Bericht spiele der auch sonst in der Mythologie auftretende Gedanke an die „Waberlohe“ eine Rolle, und Greßmann (Palästinas Erdgeruch etc. 1909, 38) dekretiert, daß man zum Verständnis jener Überlieferung von der Sonne ausgehen müsse. Indes darf Mose zum Opfer einer Halluzination gemacht werden? Mose war ein unterrichteter und tatkräftiger Mann (Ex. 2<sup>10 f.</sup>) der nach den Erfahrungen aus früherer Zeit (2<sup>13 f.</sup>) damals (3<sup>11 4<sup>1-13</sup></sup>) nicht dem Gedanken, Israel aus Ägypten zu befreien, zugeneigt war. Er erwartete auch nicht (Ex. 3<sup>5</sup>), in jenem Orte eine heilige Stätte zu finden. Auch die neuerliche Betonung der Religiosität Moses (bei Volz, Mose etc. 1907, 97), die diese als die erste Quelle seines Auftretens in der Religionsgeschichte erscheinen läßt, wird vom Zeugnis der Quellen keineswegs unterstützt. — Endlich trägt man (Budde, Altisrael. Rel. 1912, 14) auch folgende Sätze vor: „Um die Häupter südlich von Palästina sammeln sich die Gewitter, da sind sie zu Hause, während Palästina selbst ein gewitterarmes Land ist. Was Wunder, daß dem in die Wüste geflüchteten Mose die frohe Überzeugung aufging, daß der Berggott, der dort über den Gewitterwolken thronte, der Rechte sei, um sein Volk aus der Gewalt der Ägypter zu erlösen!“ Also auf einer solchen subjektiven Stellungnahme zu einem Bergzuge als Wetterscheide soll der Ursprung der alttestamentlichen Religion beruht haben. Mose, der übrigens nicht aus Palästina in die Wüste kam, für so naiv anzusehen, hat man schon an sich kein Recht, und aus einer so naiven Erraffung eines „Berggottes“ folgte dann die Errettung Israels aus Ägypten und durch das Meer hindurch und die ganze einzigartige Religionsgeschichte Israels? Das hieße, Sandgeröll zur Grundlage eines Domes machen.<sup>1)</sup>

Unter dem Eindruck jener von allen Quellen und vom historischen Gesamtbewußtsein der Nation Israel bezeugten Kundgebung wurde Mose ein Nabî', ein Sprecher oder Organ der Gottheit, ein Prophet (Ex. 3<sup>10</sup> E 4<sup>12</sup> J Nm. 11<sup>24 f.</sup> JE 12<sup>2</sup> E Dt. 18<sup>15. 18</sup> 34<sup>10</sup> Hos. 12<sup>14</sup> Ps. 103<sup>7</sup> etc.).

---

<sup>1)</sup> Nach Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 39 „wird“, nachdem Mose mit den Seinen nach Kades und an den Gottesberg gekommen war, „seine Religion zur Überwältigung durch Recht und Gewissen“. Also von Mose, vom Menschen ist die alttestamentliche Religion ausgegangen! Das ist Umdrehung des alttestamentlichen Zeugnisses an einem entscheidenden Punkte.



Neuerdings ist Mose vielfach als „Priester“ bezeichnet worden, wie z. B. bei Ed. Meyer, *Der Papyrusfund* etc. (1912), 41. Von den Quellen wird er niemals ein Priester genannt (s. u. S. 199).

Weiterhin ist neuestens behauptet worden (von Beer in ZDMG. 1912, 773), daß „die Sagen und Mythen, welche sich an das Leben und Wirken Moses angeschlossen haben, uns den Leviten Mose als Zauberer, Medizinmann, Orakelerteiler und Volksheros zeichnen“, aber „der Mose Kittels bleibe ein Schemen, es fehle ihm die natürliche Umgebung der Wüste“. Indes 1) sind jene Behauptungen, daß Mose ein Zauberer oder Medizinmann gewesen sei, nicht im Sinne der Quellen. Diesen wird man nur gerecht, wenn die in Ex. 4 ff. etc. erzählten Leistungen Moses auf seine Verbindung mit dem lebendigen Gott zurückgeführt werden. Im Sinne der Quellen war Mose kein „Medizinmann“ oder Diener der schwarzen Magie. 2) Solche Partien der Überlieferung, die in das Bild einer Persönlichkeit einen niedrigen Zug hineinzeichnen, müssen auch nicht die ältesten und echtsten sein. Können nicht auch spätere Generationen sich eine Herabdrückung ihres Niveaus haben zuschulden kommen lassen? Man denke z. B. an Ex. 34<sup>29</sup> ff. oder 2 K. 20<sup>7</sup> (s. o. S. 61<sup>3</sup>)! Wenn Mose nicht von vornherein eine große Persönlichkeit gewesen wäre, warum wäre gerade er als Begründer der nationalen und religiösen Existenz seines Volkes betrachtet worden? 3) Die Wüstenumgebung braucht nicht notwendig das geistige Wesen und die kulturgeschichtliche Stellung eines Mannes zu bestimmen. Außerdem hatte Mose seine allgemeine geistige Art bei seinem Aufenthalt im Kulturlande Ägypten gewonnen, und seine speziellste Stellung in der Kulturgeschichte wurde durch seine religiöse Besonderheit bedingt. Auch das in den Quellen sich reflektierende Bild von Moses Person ist kein „Schemen“.

3. Welches war die aus jener außerordentlichen Erfahrung für Mose sich ergebende neue Erkenntnis?

a) Sie lag in dem Satze: Israels Gott will Jahwe sein. Nur dieses Urteil wird den Quellen gerecht. Denn sie erwähnen zuerst und nachdrucksvoll, daß das Wesen, welches sich in Flammenhülle dem Mose kundgab, mit dem Gotte der Väter Israels (Abraham usw.) identisch sei (Ex. 3 ff. etc.), und erst dann ist hinzugefügt, daß dieser Gott bei dem Volke Israel in Ägypten mit dem Namen Jahwe genannt sein wolle (14-16; 6 2f.).

Neuerdings sagt man, die „Vorstellung, daß Jahwe als Gott der Väter vom Sinai her das Hilfsgeschrei des geknechteten Volkes erhört habe, hänge untrennbar damit zusammen, daß die Heroen der nach der Einwanderung in Kanaan übernommenen

Heiligtümer zu den in der vorägyptischen Zeit lebenden Vorfahren Israels geworden seien“ (Stade § 15, 1). Diese Behauptung beruht aber auf einer Anzahl von Voraussetzungen, die mit den direkten Aussagen der Quellen streiten und auch nicht einmal indirekt mit ihnen vereinigt werden können.

Oder wie? Die Heroen kanaanitischer Heiligtümer sollen von Israel nach seiner Einwanderung in Kanaan „übernommen“ und dann zu seinen Stammvätern umgebildet worden sein, und daraufhin soll dann endlich der jahwistische Geschichtschreiber Israels diese Stammväter den in Ägypten weilenden Israeliten zugeschrieben und dem Gotte, der sich Mose enthüllte, die Worte in den Mund gelegt haben: „Ich habe das Elend meines Volkes, das in Ägypten ist, gesehen und habe sein Schreien gehört“ (Ex. 37)?

Das ist eine so völlige Umdichtung der geschichtlichen Überlieferungen Israels, daß sie unmöglich anerkannt werden kann. Vgl. hierzu noch die Sätze in Theol. AT.s, 94, Anm. 1!

Greßmann (Mose etc. 1913, 434) behauptet: „Als Hauptwerk Moses muß gelten: Er hat den Gott vom Sinai zum Volksgott Israels gemacht und dadurch die Naturreligion [s. o. S. 162!] der Hebräer in eine geschichtlich und sittlich bedingte Religion umgewandelt.“ Damit werden die Quellen Israels zertreten, und welche unlogische Annahme liegt darin, daß ein fremder „Gott vom Sinai“ den in Ägypten weilenden Israeliten als ihr Gott aufgeredet worden sein soll! Auch von „sittlich bedingter“ Religion höre man dann auf zu sprechen!

b) Sodann heißt es in den Quellen immer, daß die dem Mose sich enthüllende Wesenheit der Gott „seines Volkes, der Kinder Israel“ sei (Ex. 3 7, 10, 12, 14 etc.), und damit ist nach den Quellen das Volk Israel überhaupt gemeint. Der Gedanke des geschichtlichen Bewußtseins der Israeliten, wie es in diesen ältesten Stellen und in allen Aussagen über die Patriarchen als die nationalen und religiösen Stammväter Israels sich ausprägt,<sup>1)</sup> ist zweifellos der, daß die dem Mose sich enthüllende Gottheit dieselbe gewesen ist, die sich dem ersten Patriarchen als der neue Führer seines inneren Lebens enthüllte und seitdem die Gottheit seiner von Isaak und Jakob stammenden Nachkommen und der daraus sich entwickelnden Völkerschaft gewesen ist. Kurz, die historische Erinnerung Israels weiß von nichts anderem, als davon, daß die am Horeb sich kundgebende göttliche Realität mit dem legitimen Kultusobjekte des gesamten Volkes Israel identisch war.

<sup>1)</sup> Jes. 29 22 41 8 51 2 63 16 Mich. 7 20 etc. Ps. 47 10 2 Ch. 30 6: „der Gott Abrahams“ = Israels; 105 6. 9 f. 15, 42 etc.; oder „Gott Jakobs“ (2 S. 23 1 etc.).

Aber nach neueren Darstellungen soll Mose an einen Jahwekult als „Partikularcult neben anderen“ (Stade § 15, 1) angeknüpft haben, oder Jahwe soll der Gott des Stammes Juda (Bewer, Die Anfänge des nationalen Jahweglaubens [in TSK. 1904, 468]), oder „der Gott wenigstens Levis oder der Leastämme“ (Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 99<sup>2</sup>), „vielleicht für die Südstämme kein unbekannter Gott“ (Beer, Mose etc. 1912, 32) oder wenigstens „der Gott eines bestimmten Geschlechts“ (Kautzsch, Bibl. Theol. 49), gewesen sein. Wie steht es damit?

Nun Stade will dies zunächst negativ durch den Hinweis auf Überbleibsel aus der vorabrahamischen Religionsstufe beweisen, was schon oben S. 159 widerlegt worden ist. Er meint es aber auch durch einen positiven Umstand begründen zu können. Auch er will die jetzt vielfach gehegte Meinung geltend machen, Moses Zugehörigkeit zum Stamme Levi und sein — angeblicher — Aufenthalt zu Kades könnten eine Grundlage für den Schluß bilden, daß „Jahwe als Stammgott der Kinder Lea einen Kult zu Kades hatte, und daß die Befreiung aus Ägypten unter den Auspizien des Gottes des Stammes stattfand, der die Konföderation führte“ (§ 15, 1). Indes diese neuere Meinung entfernt sich ohne Not und ohne Recht von der geschichtlichen Erinnerung Israels.

Vor allem ist gegen diese Meinung ja folgendes geltend zu machen. Daß die Midianiter, bei denen der Flüchtling Mose Aufnahme fand, zu Kades (Barnea)<sup>1)</sup> gewohnt hätten, entbehrt vollständig eines Quellenzeugnisses, und doch wäre es unbegreiflich, wenn dieser Ort im Bericht über Moses Ankunft etc. bei den Midianitern (Ex. 2<sup>15</sup> etc. 18<sup>1</sup> etc.) durchaus verschwiegen wäre, während er dann später, als Mose wirklich dort war (Nm. 13<sup>26</sup> 20<sup>1</sup> etc.), immer und immer wieder genannt ist. — Eine ebensolche willkürliche Abweichung von den Quellen liegt in der Aufstellung, daß Mose nicht aus Ägypten geflohen sei, sondern mit dem Stamme Levi seine Heimat in Kades Barnea besessen habe. Diese Aufstellung wird auch von Cornill, Moses (in The Monist 1910, 73) schon wegen des natürlichen Eigenntuzes der Wüstenbewohner verworfen. Die Bewohner von Kades Barnea hätten nicht geneigt sein können, einen Zuzug aus Ägypten in ihr Gebiet herbeizuführen. — Folglich besitzt auch die weitere Behauptung von Stade, daß die Kinder Lea schon bei Moses Geburt einen Stammcult Jahwes zu Kades Barnea gehabt hätten, keinen Grund und Boden. Mit Unrecht also ist Stades Meinung z. B. von Beer (Mose etc. 1912, 17) und Hölscher, Geschichte der isr. Religion (1922), § 26 erneuert worden.

Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 49 operiert folgendermaßen. In Ex. 3<sup>ff.</sup> bezeichne sich das dem Mose entgentretende

<sup>1)</sup> Im östlichen Teile der Sinaihalbinsel auch nach Herm. Guthe in seinem vortrefflichen Bibel-Atlas (1911), Karte 1.



Wesen als der Gott von Moses Vater und der Gott „seines Volkes in Ägypten“. „Wenn nun Mose trotzdem als der Begründer der Jahwereligion betrachtet wird, so läßt sich dies nur so verstehen, daß er den Gott eines oder auch mehrerer Stämme, ja vielleicht nur den Gott eines bestimmten Geschlechts als den der Gesamtheit verkündete.“ Aber dieses Täuschungsversuchs bedarf es nicht. Das dem Mose sich enthüllende göttliche Wesen war schon der Gott der Patriarchen (Ex. 3<sup>6 a</sup>) und somit auch der des Volkes Israel (V. 7 ff.) gewesen, aber nunmehr enthüllte es sich von einer neuen Seite und daher unter einem neuen Namen.

c) Nur der Name der nach den Quellen schon vorher mit dem ganzen Volke Israel verknüpften Gottheit erfuhr damals eine Änderung. Das war an sich möglich und ist aus den Quellen als Tatsache erweisbar. Freilich hat man neuerdings gesagt, daß „Moses Mission nur dann möglich war, wenn er sich auf einen den Geknechteten bekannten Gott berief, von dem diese Hilfe erwarten konnten“ (Stade I, § 15, 1). Aber die Sache verhält sich so.

Erstens war dazu, daß Mose bei seinem in der Knechtschaft schmach tenden Volke Glauben fand, unbedingt nur die Kunde nötig, daß das dem Mose sich enthüllende Wesen sich als der Gott der Väter Israels kundgetan, daß es den Willen, seinem Volke zu helfen, bezeugt und seinen Gesandten Mose mit Wunderkraft ausgerüstet hatte. Auch schon die Kunde von diesem Dreifachen (Ex. 4<sup>30</sup>) konnte das nach Erlösung aus dem Diensthause Ägypten seufzende Volk zum Glauben (V. 31) bewegen. Daß die Neuheit des Namens dieser alten Gottheit das in Ägypten weilende Israel von ihrer Anerkennung abhalten könne, haben die Geschichtschreiber Israels nicht angenommen. Sie haben daran auch ganz recht getan, denn daß eine geschichtliche Erscheinung an einem Punkte mit neuem Namen auftritt, kommt öfter vor (vgl. „Jahwe Zebaoth“ von 1 S. 13 an!). Der neue Name „des Gottes der Väter“ konnte aber um so weniger dessen Anerkennung hindern, wenn dieser Name so beschaffen war, daß er gerade umgedreht zu dieser Anerkennung anlocken mußte. Wie sehr dies bei dem Namen „Jahwe“ der Fall war, wird im nächsten Abschnitt (S. 198 f.) gezeigt werden.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Grefmann (Mose etc. 1913, 34) behauptet: „Der Väter Gott kann nicht namenlos gewesen sein. Die Sage steht also mit ihrer eigenen Voraussetzung in Widerspruch, wenn sie trotzdem annimmt, der Name des

Zweitens muß hier der methodische Grundsatz wieder einmal zur Anwendung kommen, daß das Fragliche nach dem Sicherem entschieden werden muß. Nun hat aber Israel nach vielen zweifellosen Aussagen das Bewußtsein besessen, daß „Jahwe der Gott Israels von Ägypten her“ war (Hos. 12<sup>10</sup> 13<sup>4</sup>). Der Elohists (Ex. 3<sup>13</sup> E) und die priesterliche Pentateuchquelle (Ex. 6<sup>2 f.</sup> P) bezeugen dies nach allgemeiner Anerkennung ausdrücklich.

Auch der Jahwist war nicht gegenteiliger Meinung, sondern verwendete den Namen Jahwe nur als den zu seiner Zeit gebräuchlichsten von Gn. 2<sup>4 b</sup> an.<sup>1)</sup> Diese Annahme wird durch folgende Umstände empfohlen. Derselbe Erzähler hat den Namen Jahwe auch dem Nichtisraeliten Bileam und dem Moabiterkönig in den Mund gelegt (Nm. 22<sup>8. 13. 18 f. etc.</sup> 23<sup>17</sup> 24<sup>11</sup>). Der Jahwist bemerkt ferner auch nirgends direkt das Gegenteil von Ex. 3<sup>13</sup> etc., nämlich eine frühere Enthüllung des Namens Jahwe. Wenn man aber endlich nach dem tatsächlichen Gebrauche des Namens Jahwe (in Gn. 2<sup>4 b</sup> etc.) dessen Existenz in der Religionsgeschichte beurteilen dürfte, so müßte man ja annehmen, daß der Name Jahwe bereits Adam bekannt gewesen

Gottes sei den Vätern unbekannt gewesen. Von einer Umnennung ist hier nicht die Rede.“ Aber 1. ob der Gott der Väter des mosaischen Israel nicht „namenlos“ gewesen sein könne, ist noch die Frage. Er konnte auch bloß als *ha-elôhim* „der Gott“ (Gn. 20<sup>6</sup> E etc.) bezeichnet werden. 2. Jedenfalls war der Gott der Väter Israels nicht „namenlos“, wenn der besondere Name des Gottes der Patriarchen *El schaddaj* oder ähnlich lautete (s. o. S. 171). Auch bei letzterer Voraussetzung brauchte in Ex. 3<sup>14</sup> nicht von einer Umnennung gesprochen zu werden. Es genügte, wenn der nunmehr zu gebrauchende Name enthüllt wurde (Ex. 3<sup>13 b</sup> 14<sup>6 2 f.</sup>). Also ein Selbstwiderspruch der Überlieferung Israels in diesem Punkte wird ihr erst von jenem neueren Autor aufgebürdet. — Übrigens wie die zu Moses Zeit geschehende Neubenennung des Vätergottes, so wird auch die Abschließung des Sinaibundes des Ewigen mit Israel von Greßmann (S. 185) dagegen geltend gemacht, daß die am Sinai sich enthüllende Gottheit schon die von den Erzvätern verehrte Gottheit gewesen sei. Er sagt: „Aus dem Bundesgedanken folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß sich Israel und Jahwe bis dahin fremd waren.“ Nun ja unter diesem Namen stand die Gottheit der Erzväter in der Tat mit dem Volke Israel vor dem Sinaibunde noch nicht in Bundesgemeinschaft. Doch daraus ergab sich nicht Fremdheit dieser Gottheit selbst gegenüber den Nachkommen der Erzväter, und nunmehr konnte diese mit dem Volke Israel einen Bund schließen.

<sup>1)</sup> Auch in 4<sup>26 b</sup>, wo der Akzent nur auf dem Anfang des regelmäßigen Kultus liegt, wie der Beginn anderer Kulturelemente in 4<sup>20-22</sup> erwähnt ist. Dies ist noch nicht erkannt von Barton (1918), 56.

sei. Also ist es unrichtig, den Jahwisten in einen sachlichen Gegensatz zu so vielen ausdrücklichen Zeugnissen über das wirkliche Auftreten der Gottesbezeichnung Jahwe zu bringen (gegen Gemoll, Grundsteine etc. 1911, 381).

Drittens ist nach dem überwältigenden Zeugnis der in der Genesis vorliegenden Personennamen und nach der Tatsache, daß die Umnennung von Moses Diener *Hoschea*³ in *Jehoschûa*³ (Nm. 13<sup>16</sup>) gerade und erst der späteren Zeit Moses zugeschrieben ist, auch das Vorkommen von *Jôkhèbed* als des Namens von Moses Mutter (Ex. 6<sup>20</sup> Nm. 26<sup>59</sup>) kein sicherer Beweis dafür, daß der Name Jahwe schon vor seiner Enthüllung Ex. 3<sup>14</sup> auch nur in Moses Familie bekannt gewesen sei.<sup>1)</sup>

Allen überlieferten Tatsachen wird die Annahme gerecht, daß der Gottesname *Ia-u* auch bei den alten Hebräern nicht unbekannt gewesen ist.

Vgl. *Ja-um*, der auf einer Tafel aus dem 3. Jahrtausend (Clay, Amurru etc. 1909, 89) gefunden worden ist; vgl. auch *Jau-bani* aus der kassitischen Periode Babyloniens (ca. 1750 ff.); auch das neben *Ja-u(m)* auftretende *Ja-ûtum*<sup>2)</sup> teils in der Hammurapi-Periode und teils in der kassitischen Zeit nach A. H. Sayce in The Expos. Times 1910/11, 226;<sup>3)</sup> — vgl. auch den unter Pharao Thutmosis III. um 1500 vorkommenden westpalästinensischen Ortsnamen *bait-tj-a* bei W. Max Müller, Asien und Europa, 162. 312, das freilich nach Burchardt (Die altkanaanitischen Fremdworte etc. im Ägyptischen II, Nr. 382) aus *bit-il* verschrieben ist; — *Jôkhèbed* (s. o.), *Abija*, *Achija*, *Morija* in Gn. 22<sup>2</sup> 1 Chr. 2<sup>25</sup> 4<sup>18</sup> 7<sup>8</sup>.

Daß aber *Aja*, in altbabylonischen Keilschriften „die Braut des Sonnengottes“, bei den Westsemiten Mondgott (wie im edomitischen Königsnamen *Aja-rammu*), in *Jôkhèbed* sich zeige

<sup>1)</sup> Hehn, Die bibl. etc. (1913), 230 hält *Jôkhèbed* für „wohl zu Ehren Jahwes erst nachträglich umgestaltet“. Aber siehe oben! Procksch, Gen. (1913), 520 deutet *Jehuda* falsch als *Jahû-wadû* „Jahwe hat geleitet“.

<sup>2)</sup> S. Daiches, (Z. Ass. 1908, 134): *tum* ist hypokoristisches Affix.

<sup>3)</sup> Hehn, Die bibl. etc. (1913), 238 sagt, daß *Jau* nicht eine Gottheit sei, weil es nie das Determinativ der Gottheit habe, aber es sei ein „Substitut der Gottheit“. Es sei das verallgemeinernde Pronomen *ja*, *jau*, *jaitu* = „Wesen“ oder „irgendeiner“ (S. 243). Diese Annahme Hehns meine ich in einen größeren Rahmen stellen und dadurch als begreiflich erweisen zu können. Gott ist da als das große logische Subjekt gedacht, wie es in andern Texten vielfach geschieht (meine Stilistik 115 f. 181), und deshalb als er (oder es) bezeichnet, welche meine Erklärung Kittel I (1921), 661 f. mit Zitierung meines Buches gebilligt hat.



(Landersdorfer, Die Bibel etc. 1910, 58), ist schon lautlich ohne Wahrscheinlichkeit.<sup>1)</sup>

d) Als Benennung für die Gottheit, die sich Mose als identisch mit dem Gotte der Väter Israels enthüllte, trat bei dem Erlebnis Moses am Horeb der Name Jahwe hervor. Sein damaliges Bekanntwerden paßt auch wirklich dann vollkommen in die damals vorliegende geschichtliche Situation, wenn er den Gedanken zum Ausdruck brachte, den er nach dem Bericht der ältesten Quelle (Ex. 3<sup>14 a</sup> E) ausdrücken will: der der ist, welcher er ist,<sup>2)</sup> d. h. der Seiende (LXX:  $\delta \ \acute{\omicron}\nu$ ),<sup>3)</sup> Bleibende, Ewige, zugleich der Beständige, Getreue. Denn der damals dem Mose zum Bewußtsein gebrachte neue Gottesname wollte ja eben ausdrücken, daß der Gott der Väter Israels nicht etwa deshalb, weil sein Volk in Ägypten geknechtet wurde, zu existieren aufgehört habe oder wenigstens unbeständig und untreu geworden sei. Jedem solchen Gedanken Israels trat die Betonung der Beständigkeit dieses Gottes gegenüber. In dieser geschichtlichen Lage mußte unter den Eigenschaften des Gottes der Väter vor seiner Macht die Treue in den Vordergrund treten.

Auch Kautzsch, Bibl. Theol. 1911, 45 schützt die in Ex. 3<sup>14 a</sup> gegebene Deutung. — Mit dem Satze<sup>14 a</sup> soll nicht gesagt sein, daß die Gottheit „der Frage ausweicht und ihren Namen ver-

<sup>1)</sup> A-a ist Gemahlin des Sonnengottes nach O. Schroeder in ZATW. 1914, 69f.; = Aja bei A. Ungnad, Die Religion der Bab. (1921), 191.

<sup>2)</sup> „I am, that I am“ (Driver, Cambridge Bible 1911 zu Ex. 3<sup>14</sup>).

<sup>3)</sup> Daß Ex. 3<sup>14 a</sup> eine Interpolation sei (W. R. Arnold, The divine name in Ex. 3<sup>14</sup>, p. 129), ist nicht feststellbar. — In der Betonung des Seins liegt natürlich auch die Lebendigkeit Gottes. Dies muß aber aus folgendem Grunde bemerkt werden. Neuerdings ist gemeint worden, daß die Vorstellung von Jahwes Lebendigkeit zwar durch „den Brunnen des Lebendigen etc.“ (Gn. 16<sup>14</sup> J) und durch die Schwurformel „So wahr ich lebe“ (Nm. 14<sup>21</sup> etc.) als „verhältnismäßig alt“ (v. Baudissin, Adonis etc. 464f.) bezeugt wird. Aber diese Vorstellung soll doch auf den Mythos von Adonis zurückgeführt werden (S. 489), und „dieses Theologumenon soll, wenn es nicht vielleicht von den Kanaanitern geradezu entlehnt wurde, doch erst durch die Berührung mit ihnen größere Bedeutung erlangt haben“ (501, akzeptiert von Beer in ZDMG. 1913, 158). — Diese Annahme ist nicht bloß unnötig, sondern unnatürlich, weil Adonis jährlich stirbt! Man sollte doch auch an den Spott über den schlafbedürftigen Baäl (1 K. 18<sup>27</sup> f.) denken. — Vgl. noch Aristéas (bei Jos., Antiqu. XII, 2, 2): „Wir nennen Gott etymologisch Leben ( $Z\eta\nu$ ).“

schweigt“ (Grefmann, Mose etc., 35). Dies ist ganz gegen den Sinn der Quellen. Denn diese meinen, daß eben damals der Name Jahwe enthüllt worden sei (V. 15 etc.). Der Parallelbericht Ex. 6 2 f. P bestätigt diesen Sinn der Quellen. Hinterher sagt Grefmann selbst: „Scheinbar weicht Jahwe seinem Namen aus, tatsächlich aber nennt er ihn.“ — Der Satz von 14 a ist also auch nicht „sinnlos“, so daß er in „*’ahje ’ascher jihje*, ich werde ins Dasein rufen, was sein wird“ (P. Haupt in *Proceedings of Am. Philos. Soc.* 1909, 357) zu verwandeln wäre.

In Ex. 3 14 b ist übrigens *’eh<sup>e</sup>je* mit zureichenden Gründen von Arnold 132, Volz 98 und Holzinger in Kautzsch, AT. 1910 z. St. für einen Ersatz von *Jahwe* erklärt worden, weil dort *Jahwe*, wenn es geschrieben worden wäre, nicht durch das später übliche *adônâj* „Allherr“ hätte ersetzt werden können, ohne die Beziehung des Namens auf die vorhergehende Erklärung zu beseitigen. Aber Cheyne, *The two religions of Israel* (1911), 74 hält *’Eh<sup>e</sup>je* für den wirklich gemeinten Gottesnamen. Nur ersetzt er es durch *Aschhur*. Der Satz sei zu übersetzen: „Tell the benê Israel: Aschhur has sent me to you.“<sup>1)</sup> Gegenüber solcher „Textkritik“ hört natürlich die wissenschaftliche Verhandlung auf.

Nun hat man freilich gesagt, ein Gottesname mit der Bedeutung „der Seiende etc.“ stehe mit dem alten religiösen Glauben Israels nicht im Einklang (Stade § 14, 1). Aber dies ist erstens unbewiesen und nur eine Konsequenz der niedrigen Einschätzung, die man selbst am religiösen Glauben Moses und seiner Geistesgenossenschaft übt. — Zweitens wird jene Behauptung nicht der soeben von mir entfalteten und früher noch nicht wirklich beachteten Tatsache gerecht, daß gerade diese Bedeutung des Namens Jahwe der historischen Situation aufs vollkommenste entspricht, in die sein Hervortreten von den Quellen gelegt wird. Anstatt ohne Beweis einen Gottesnamen mit solchem Sinn aus der Periode Moses wegzuschieben, möge man doch erst nachweisen, ob ein Name mit solcher Bedeutung nicht in jener geschichtlichen Situation einfach gefordert war, und möge man die Epoche aufzeigen, in der diese Gottesbenennung geschaffen worden sein soll. — Drittens soll auch erst noch der Beweis erbracht werden, ob es zunächst in den Texten begründet ist, wenn der Name *Jahwe* neuerdings so gedeutet wird: „der (mit dem Blitz) Fällende“ (Stade I, § 14, 1) oder „Gewittergott“ (Marti 73) oder „der Berggott, der über den

<sup>1)</sup> Ebenso wieder in *The Veil of Hebrew History* (1913), 113.

Gewitterwolken thronte“ (Budde 14)<sup>1)</sup> oder „Feuerdämon“ (Ed. Meyer, Die Israeliten etc. 70) oder „Vulkangott“<sup>2)</sup> oder „Wetter und Vulkangott“<sup>3)</sup>. Sodann soll man beweisen, ob ein so gedeuteter Gottesname dem geschichtlichen Niveau der mosaischen Religionsstufe entspricht, das nicht bloß von den direkten Quellenaussagen über dieselbe, sondern auch von den Lebensäußerungen der mosaischen Religion angezeigt wird. Der Sachverhalt ist aber dieser.

1. Die Flamme, welche die Erscheinung Gottes am Horeb (Ex. 31 ff.) begleitete, stellt sich keineswegs als ein Blitz dar. Auch sonst ist nicht hervorgehoben, daß Israel sich Jahwe direkt als den Blitzesschleuderer gedacht hat.

2. Bei der Deutung Jahwes als „Vulkangott“ will man sich hauptsächlich auf Erscheinungen stützen, die beim Akt der Gesetzgebung am Sinai geschehen seien. Dieselben sollen im Ausbruch eines feuerspeienden Berges bestanden haben.<sup>4)</sup> Dafür ist aber im Bericht Ex. 19 ff. etc. keine Grundlage, sondern eher ein Hindernis zu finden. Denn das von der Feuer- und Wolkensäule berichtete Sichbewegen etc. (Ex. 13<sup>21</sup> f. 14<sup>19 a b</sup>) ist nicht mit dem bei Vulkanen beobachteten nächtlichen Glutschein etc. identisch, wie Greßmann selbst zugibt. Ferner schweigt der Bericht Ex. 19, im Unterschied von Gn. 19<sup>24</sup> (meine Stilistik 154!) <sup>25 b</sup>, völlig von einem Aschenregen oder einem Lawastrom oder von Vernichtung der Vegetation. — Freilich P. Haupt will a. a. O. „die von dem Sinaivulkane ausgeworfenen Lapilli . . . und Bomben“ in Ex. 19<sup>13</sup> erwähnt finden. Denn die Stelle bedeute „natürlich“, daß Menschen und Tiere, die trotz des Verbotes (V. 12) sich dem Berge näherten, „Gefahr laufen, von den ausgeworfenen vulkanischen Bomben (großen Schlacken) erschlagen oder von den wie Schleudersteine durch die Luft fliegenden Lapilli (kleineren Bimssteinen) getötet zu werden.“ Aber das ist nicht der natürliche Sinn des Textes, sondern eine Mißdeutung desselben. Denn die in V. 12<sup>b</sup> und 13<sup>a</sup> gebrauchte Ausdrucksweise „soll getötet werden“ und „soll gesteinigt werden“ bezeichnet sonst stets nur Tötung zum Zwecke der Bestrafung, und der Ausdruck „soll erworfen werden“ ist wegen des Viehes hinzugefügt, und ein Tier, das in den verbotenen Raum (arab. *himā*, das *fanum*) der Gottheit gerät, ver-

<sup>1)</sup> v. Baudissin, Adonis etc. (1911), 62. 389.

<sup>2)</sup> Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I, 2 (1909), § 343. Auch Meinhold, Einführung in das AT. (1919), 55 bevorzugt „Jahwe = ein vulkanischer Gott“ vor seiner Auffassung als „Gewittergott“.

<sup>3)</sup> Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 16. 230.

<sup>4)</sup> So behaupten es P. Haupt, „Midian und Sinai“ in ZDMG. 1909, 506 ff.; Greßmann, Mose etc. (1913), <sup>25</sup>. 192; Kittel, Geschichte I (1921), 537.



fällt nicht nur nach altarabischer Sitte dem Gotte, sondern das Tier fällt auch nach alttestamentlicher Anschauung in gewissen Fällen der Bestrafung anheim (vgl. Gn. 3<sup>14</sup> 9<sup>5</sup> Ex. 19<sup>13</sup> 21<sup>28</sup> f. 32 Lv. 20<sup>15</sup> f. vgl. Dt. 21<sup>1</sup> ff. Nm. 35<sup>33</sup>).<sup>1)</sup>

3. Es ist sehr die Frage, ob auch nur dem alten Israel die Kurzsichtigkeit zugetraut werden darf, daß es den Begriff seines Gottes nach dessen wechselnden (!) Erscheinungsformen hat bestimmen wollen.

4. Wenn der Gottesbegriff Moses so naturhaft und niedrig gewesen wäre, wie in jenen neuerdings vorgetragenen Deutungen von „Jahwe“ behauptet wird, wie hätte dann Mose im Namen dieses Gottes Recht sprechen können (Ex. 18<sup>15</sup> f. etc.)? Auch wäre es dann ein Wunder, daß der durch Mose in Israel begründete Gottesglaube den Sieg über die kanaanitische Religion davongetragen hat.

Also ist die Deutung des Gottesnamens Jahwe mit „der Ewige, Beständige, Getreue“ noch keineswegs beseitigt. Dies kann auch nicht dadurch erzielt werden, daß man diesen Namen ohne Grund einen „farblosen, direkt philosophischen“ nennt und abermals ohne Grund behauptet, daß eine dritte Person singularis masculini „Er ist“ als Gottesname unmöglich sei.<sup>2)</sup> Darin liegt eine Verkennung des wahren Sinnes von *Jahwe*, wie er oben von mir abgeleitet worden ist, und ein willkürlicher Machtanspruch betreffs der 3. sing. masc. als eines Mittels der Namensbildung.<sup>3)</sup> Zur weiteren Rechtfertigung der Deutung von *Jahwe* als Beständiger und Getreuer wird auch noch der Schluß der nächsten Untersuchung (S. 209 f.) dienen.

e) Welches war die Herkunft des Gottesnamens *Jahwe*?

Die aus dem geschichtlichen Gesamtbewußtsein Israels sich ergebende Antwort ist die, daß der Ausdruck der Eigenschaft Gottes, die in der damaligen Epoche helleuchtend in den Vordergrund rat, die Stellung des neuen Haupteigennamens der Gottheit bekam. So wurde dieser Ausdruck *Jahwe* zum lautlichen Symbol der Unvergänglichkeit und Beständigkeit oder Treue der

<sup>1)</sup> Wie Grefmann die Errettung Israels durch das Meer hindurch trotz der Quellen preisgibt (Mose etc., 119), so nimmt er einen Vulkan- ausbruch bei der Gesetzgebung ohne die Quellen an. Der vulkanische Charakter des Gesetzgebungsberges wird aber jetzt richtig auch von folgenden als unerwiesen bezeichnet: Budde, Altisr. Rel. 1912, 133; Schwalij im Archiv für Religionswissenschaft 1913, 239; Hehn, Die biblische und babylonische Gottesvorstellung (1913), 390.

<sup>2)</sup> Ditlef Nielsen behauptet dies in MVAG. 1909, 4.

<sup>3)</sup> Vgl. *Jibchar* „Er (Gott) erwählt“ etc. in m. Wörterbuch 139 a etc.

Gottheit, welche die einst in Abrahams Berufung begründete Erlösungsreligion durch eine neue Bestätigung ihrer Helfer-gesinnung als eine lebendig bestehende Tatsache erwies.

Oder hat sich neuerdings die Wahrscheinlichkeit einer andern Herkunft des Gottesnamens *Jahwe* gezeigt?

α) Zunächst ist die babylonisch-assyrische Existenz des Namens *Jahwe* neuerdings behauptet worden.<sup>1)</sup> Denn Del. hat eine Keilschriftgruppe, um die sich im Babel-Bibel-Streit die Debatte drehte, als *Ja-ah-we-ilu* gelesen und mit „*Ja'we* ist Gott“ übersetzt. Aber die eine dabei in Betracht kommende Keilgruppe besitzt nach Delitzschs eigener Assyrischer Grammatik (S. 26) die Lautwerte *pi, me, ma, a, tu, tal*. Deshalb schlug ich sofort 1902<sup>2)</sup> die Lesung *Jahmi-ilu* und die Übersetzung „Es schütze Gott“ vor. Dies ist dann von Alb. T. Clay<sup>3)</sup> auf folgende Weise festgestellt worden. In der assyrischen und neubabylonischen Literatur finden wir statt des Namens *Jahwe* sonst „stets“ die Form *Ja-u*, wie z. B. in *Ja-u-ha-zi* = hebr. *Jo-<sup>3</sup>achaz*. Folglich ist in jener fraglichen Gruppe von Keilschriftzeichen als erster Bestandteil vielmehr eine Verbalform zu finden, wie z. B. in *Jarbi-ilu* „Gott macht groß oder heilt“, und „wenn zu lesen ist *Jahpi-ilu*, könnte übersetzt werden: Gott schützt.“

Dies erläuterte Clay auch in „*Amurru. The home of the northern Semites*“ (1909), 207. Noch eine andere Übersetzung gibt Ranke, *Proper Names etc.*, 114: *Ja-p(w)i-ilu*, the God has spoken. — Eine „Verbalform“ ist der erste Teil jener fraglichen Keilschriftgruppe auch nach Hehn, *Die bibl. etc.* (1913), 232. S. Landersdorfer in „*Bibl. Zeitschrift*“ 1912, 24 ff. schiebt diesen Umstand beiseite, aber für den verbalen Charakter des *Ja'we* tritt wieder Breitschaft ein (ebd. 238 f.), und Landersdorfer widerspricht dem nicht positiv in *Or. Lit.-Ztg.* 1914, 74. Auch nach S. Daiches (*Z. Ass.* 1908, 127) ist „die Deutung „*Ja'we* ist Gott““ ausgeschlossen“,<sup>4)</sup> und Delitzsch hat in der neuen Ausgabe von *Babel und Bibel I* (1921), 79, Anm. 2 jene Lesung und Deutung ausdrücklich zurückgenommen. Also stammt der Gottesname *Jahwe* nicht aus Babylonien.

β) Besitzt *Jahwe* kanaanitischen Ursprung? Nun in einem zu Taʿannek ausgegrabenen Keilschrifttexte ist ein Name

<sup>1)</sup> Frd. Delitzsch, *Babel und Bibel I* (1902), 47; (1905), 79.

<sup>2)</sup> Mein „*Bibel und Babel*“, 10. Aufl., S. 51.

<sup>3)</sup> Clay, *Light on the Old Test. from Babel* (1907), 237.

<sup>4)</sup> Ist „unhaltbar“ nach Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt. I*, 2 (1909), § 436.

gefunden worden, der *Achi-ia-wi* gelesen werden könnte. Aber in diesem Namen ist als letzte Keilgruppe nicht die für *wa, wi, wu, pi*,<sup>1)</sup> sondern die für *mi* (Nr. 163) geschrieben, wie ich es in „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel“ (1905), 70 f. nachgewiesen habe. Deshalb ist jener Name vielmehr *Achi-ia-mi* zu lesen (vgl. *Achi'am* 2 S. 23<sup>33</sup>).

Diese Lesung ist später auch von anderen als die richtige anerkannt worden, wie von S. Daiches in Z. Ass. 1908, 136 und Hehn, Die bibl. etc. 1913, 234. Mit Unrecht schwanken zwischen *Ahi-ia-mi* und *Ahi-ia-wi* Clay (Amurru etc. 1909, 204) und Paton in Hastings' Enc. III (1910), 183<sup>b</sup>. Auch A. H. Sayce spricht in The Expos. Times 1910/11, 227 wieder falsch von *Achijawi*.

γ) Aber die Hauptmeinung über die Herkunft des Gottesnamens *Jahwe* ist ja jetzt, daß dieser Name durch Mose von den Kenitern entlehnt worden sei.

Diese Ansicht ist hauptsächlich von folgenden Gelehrten vertreten worden: Stade in seiner Gesch. Isr. I (1881), 130, in ZATW. 1894, 250 ff. und in Alttestl. Theol. (1905), § 17; Budde, Die altisr. Rel. (1900, 3. Aufl. 1912), 9 ff.; Ditlef Nielsen, Die alt-arabische Mondreligion etc. (1904), 133 ff.; Ed. Meyer, Die Israeliten etc. (1906), 85. 213; Löhr § 6; Marti 71 und in TSK. 1908, 321 ff.; Westphal, Jahwes Wohnstätten 1908, 35. 44; P. Haupt in ZDMG. 1909, 507; Holzinger in Kautzsch, AT. 1909 bei Ex. 3<sup>14</sup>; L. B. Paton in Hastings' Enc. of Rel. etc. III (1910), 183; Marti, Stand und Aufgabe etc. (1912), 14; Beer, Mose etc. (1912), 37; Greßmann, Mose etc. (1913), 163; Barton 58 f.<sup>2)</sup> Daher ist es nötig, diese Frage hier einer allseitigen Betrachtung zu unterziehen.

Als erster Grund für die Aufstellung dieser Ansicht wurde geltend gemacht, daß das Kainszeichen (Gn. 4<sup>15</sup>) der den Kenitern etwa an der Stirn eintätowierte Jahwe-Name gewesen sei

<sup>1)</sup> Bei F. Harper, Code of Hammurabi (1904), Anhang, Nr. 149.

<sup>2)</sup> Meinhold, Einführung usw. (1919), 53 behauptet gleich zusammenfassend: „Was Israel in vormosaischer Zeit kannte und ausübte, in Ägypten aber zurücktreten ließ, hielt Midian treu fest und übermittelte es nun an die Semiten in Ägypten als etwas Neues, das eigentlich doch nicht ganz neu war.“ Also erstens nicht Abraham und seine gleichgesinnten Nachkommen, sondern die Midianiter sind das Religionsvolk der alten Welt gewesen. Zweitens Mose hat die Religion seines Schwiegervaters übernommen, und drittens etwas Altes soll als neu dargestellt worden sein. Das alles ist nicht bloß quellenwidrig, sondern auch in sich selbst widerspruchsvoll und unnatürlich, denn weshalb wäre dann Mose als der große Reformator hingestellt worden?



(Stade im ZATW. 1894, 250ff.). Dagegen genügt aber schon diese Bemerkung. Dieses Jahwe-Zeichen hätte Kain gegenüber Nichtkainiten keinen Schutz gewähren können und wäre gegenüber Kenitern, den angeblichen Verwandten Kains, unnötig gewesen. Also wäre dieses Zeichen von der Sage unsinnig für Kain ausgesonnen worden. Ferner machte man geltend, daß Mose „der Schwiegersohn des Priesters eines arabischen Volkes ist“ (Stade, Geschichte 130). Aber im althebräischen Bericht ist nichts davon erwähnt, daß Mose der Gehilfe seines Schwiegervaters in dessen Priesterdienst wurde, sondern da ist ausdrücklich berichtet, daß er das Kleinvieh seines Schwiegervaters hütete (Ex. 3 1 E). Nielsen freilich wollte Stade zu Hilfe kommen, indem er sagte: „Mose war der Tempelhirt“ (S. 133); „mit dem Stab (Ex. 4 1-4) wird Mose im arabischen Heiligtum in das Priesteramt eingesetzt“ (S. 137). Aber einen Stab hatte Mose als ein Hirt, wie andere Hirten (1 S. 17 40 Sach. 11 7ff. Ps. 23 4 etc.), ganz natürlicherweise. Übrigens ist Mose auch später niemals ein Priester genannt, und nur bei dem die Verbindung Jahwes und Israels sanktionierenden Bundesopfer (Ex. 24 4-8) hat er als der Vermittler dieser Verbindung natürlicherweise das die Gottheit und Israel gleichsam unierende Blut gesprengt, im übrigen aber auch damals die Priesterfunktionen ausdrücklich den Jünglingen (wahrscheinlich: Erstgeborenen s. o. S. 173) Israels zugewiesen. Moses Stellung war nicht wesentlich die eines Priesters, sondern die eines Sprechers der Gottheit, eines Propheten (Ex. 3 16 ff. 4 10-12 etc. s. o. S. 191).<sup>1)</sup>

Weiter hat man (hauptsächlich Budde, S. 11 ff.) zugunsten dieser Keniterhypothese geltend gemacht, daß der Horeb gleich

<sup>1)</sup> Willkürlich wird „Mose als Priester“ wieder (s. o. 192) von Grefmann (Mose etc. 1913, 162 etc.) hingestellt, und er behauptet, der ursprüngliche Text, wonach „Mose der Priesterlehrling Jethros in Midian gewesen“, sei später geändert worden. „Denn der Held, der die Gottheit selbst entdeckte und mit ihr von Angesicht zu Angesicht verkehrte, brauchte keinen menschlichen Lehrmeister“ (S. 436). Also erst deutet man willkürlich in Ex. 18 hinein, daß Jethro der Lehrmeister Moses im Jahwekultus gewesen sein soll. Dann setzt man eine Änderung des ursprünglichen Textes in Ex. 3 1 voraus! So schreiben manche neuerdings Geschichte. — Auch Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 44 schreibt ohne Quellengrundlage: „Als Priester gilt in erster Linie Mose. Ihm steht die Verwaltung des Jahweorakels und die Bedienung des Opfers zu.“ Vgl. dagegen Ex. 3 2 J; 33 7-11 E; Nm. 12 5-8 E; Dt. 18 15; Hos. 12 14! — Jetzt nun spricht auch Sellin, Mose etc. (1922), 127 gegen die „Priester“-Hypothese.

vom Anfang der Erzählung Ex. 31ff. an als „der Berg Gottes“ bezeichnet ist.<sup>1)</sup> Aber das ist ja gar nicht die Sache, um die es sich handelt. Die Frage ist vielmehr, ob der Horeb oder Sinai schon vorher der Berg Jahwes genannt wurde. Er ist aber überhaupt nur einmal so genannt, nämlich Nm. 10<sup>33</sup>, also nach dem sich Jahwe auf diesem Berge enthüllt hatte.<sup>2)</sup>

Sodann gibt es freilich eine Anzahl von Stellen, welche zeigen, daß Glieder des midianitischen Stammes der Keniter sich mit Israel verbanden: Nm. 10<sup>29ff.</sup> (vgl. 1 S. 15<sup>6</sup>). Ri. 1<sup>16</sup> 4<sup>11</sup>. 17 ff. Die Geschichtsbücher erzählen auch, daß solche Keniter tapfer für die Sache Jahwes eintraten, wie Jaßel (Ri. 5<sup>24ff.</sup>), oder Jonadab (2 K. 10<sup>15f.</sup>), und die Rekhabiter, die von den Kenitern abstammten (1 Ch. 2<sup>55</sup>), konnten wegen der treuen Befolgung der Prinzipien Jonadabs den Judäern als Muster hingestellt werden (Jr. 35<sup>2ff.</sup>). Aber die angeführten Momente geben durchaus kein Recht, den Kenitern ein älteres und näheres Verhältnis zu Jahwe zuzuschreiben.<sup>3)</sup>

Gewiß erhielten die Nachkommen Jonadabs wegen ihrer formalen Treue auch die Verheißung, daß ihnen nie ein Mann fehlen werde, der als vertrauter Diener vor Jahwe stehen werde (Jr. 35<sup>19</sup>). Aber da wird ihnen nur etwas zugesagt, was die Israeliten im reichsten Maße durch die Jahrhunderte hindurch genossen haben (Jr. 7<sup>25f.</sup> etc.). Und wie bedeutungsvoll ist auch folgender Umstand! Diese Beziehung Jahwes zu den Kenitern (Jr. 35<sup>19</sup>) ist erst an Jonadabs Person angeknüpft und nicht an Reguel oder gar an Mose (vgl. auch die dunkle Bemerkung *viōν Ἰωναδάβ* in der Überschrift über Ps. 70 in der LXX).

Endlich meint man, einige Hauptbeweise aus jener Erzählung Ex. 18 schöpfen zu können, wonach Jethro nach der Befreiung Israels aus Ägypten seinem Schwiegersohn Mose dessen Frau Zippora und die Kinder zuführte. Man beruft sich da zunächst auf die Worte Jethros: „Gepriesen sei Jahwe, der euch aus der Hand der Ägypter befreit hat! Nun weiß ich, daß Jahwe größer ist, als alle Götter“ (V. 10 f.). In diesen Worten soll Jethro

<sup>1)</sup> Ex. 31 und so noch 427 185 2413 1 K. 198.

<sup>2)</sup> Auch Greßmann (Mose usw. 1913, 417) sagt wieder: „Als Mose nach Midian kommt, entdeckt er die heilige Stätte Jahwes.“ Dies ist abermals ein Schlag in das Wasser der Quellen. Denn diese besagen, daß Mose den Namen des Gottes, der sich ihm am Horeb enthüllte, nicht kannte (Ex. 313 b).

<sup>3)</sup> Über die durchaus ablehnende Stellung der Jahwereligion zu den Kulturgrundsätzen der Rekhabiter s. o. S. 126!

„seiner stolzen Freude Ausdruck geben, daß sein Gott, der Gott der Keniter, Jahwe, sich mächtiger erwiesen hat, als alle andern Götter“ (Budde, S. 12). Aber wenn er das gemeint hätte, warum hätte er es nicht gesagt? Der Erzähler hat also nichts getan, um die neuere Meinung zum Ausdruck zu bringen. Nach dem Zusammenhang aber, in welchem jene Äußerungen des Midianiters stehen, können sie nur folgendermaßen beurteilt werden. Da das von Jethro ausgesprochene Lob Jahwes erst hinter dem Bericht folgt, den Mose über die Errettung Israels durch Jahwe gegeben hat, so bleibt es am natürlichsten, in Ex. 18 10 f. den Sinn zu finden: „Darin bekennt sich Jethro zu Jahwe, der Israel aus Ägypten geführt hat, und opfert ihm.“<sup>1)</sup>

Indes man betont auch weiter die darauf folgenden Worte: „Da nahm Jethro, der Schwiegervater Moses, ein Brandopfer und Schlachtopfer für Gott, und Aaron und alle Ältesten Israels kamen hinzu, um mit dem Schwiegervater Moses das Mahl vor Gottes Angesicht einzunehmen“ (V. 12). Hier urgiert man, daß „dieses Opfer nicht von Aaron, noch von Mose, sondern von dem Keniter verrichtet wird“. Aber die vorhin zitierten Worte von V. 12 a geben keinen Anhalt, um den Schluß daranzuknüpfen, daß Jethro sich schon früher einen Priester Jahwes genannt habe. Ganz natürlicherweise konnte auch dies geschehen, daß der Schwiegervater Moses, als er mit Freuden dessen Bericht gehört hatte (V. 10 f.), an der Dankbarkeit des Volkes seines Schwiegersohnes selbständig teilnehmen wollte, und daß er als Haupt der Familie zum Ausdruck dieser Dankbarkeit ein Opfer brachte (12 a).<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> G. Beer in Guthes Kurzem Bibelwörterbuch (1913) s. v. Jethro. Da ist nur das letzte Wort „ihm“ falsch. Auch Beer hat noch nicht beachtet, daß in bezug auf das Opfer der Name Jahwe nicht erwähnt (12 a b) und auch in V. 19 und 23 auffallenderweise aus dem Munde Jethros fern gehalten ist. Keineswegs aber ist V. 11 f. „nur dann verständlich, wenn Jahwe auch der Gott der Midianiter ist“ (Greßmann, Mose etc. 1913, 163). Im andern Falle erwartet Greßmann von Jethro die Worte „Darum will ich mich zu Jahwe bekehren und ihm fortan dienen mit Opfern.“ Aber da ignoriert er die gerade aus jener Zeit überlieferten Beweise von Toleranz (vgl. den übernächsten Absatz [S. 207]).

<sup>2)</sup> Jethro brachte dieses Opfer übrigens nicht, weil er am Orte jenes Opfers „ansässig“ gewesen wäre (Kautzsch, Bibl. Theol. 1911, 50). Dies widerspricht Ex. 18 1-4 und 27: „und er ging in sein Land.“ — Nach Greßmann (S. 167 und 440) sollte Jethro „seinen Schwiegersohn die Art lehren, wie man dem Jahwe opfert“. Das sei aber „den Späteren so anstößig gewesen, daß sie die Hauptsache aus dem Texte beseitigten.“ Nach allem, was oben von mir (S. 203 -209) dargelegt worden ist, hat es nie in den Texten gestanden.



An der Opfermahlzeit vor Gott konnten sodann Aaron und die Ältesten Israels auch teilnehmen, wenn Jethro nicht schon früher ein Verehrer Jahwes war; denn man beachte, daß Abraham von Melchisedek Brot und Wein und den Segen annahm (Gn. 14 18-20), und daß Jakob mit Laban einen Bund durch Opferdarbringung schloß und ihn samt den Seinen zu einem Opfermahl einlud (Gn. 31 54).

Endlich meint man, daß sich erst nach dem neuen Gesichtspunkt, wonach Jahwe zuerst der Gott Jethros gewesen sein soll, erkläre, weshalb Mose nicht als Teilnehmer an der Opfermahlzeit genannt werde (Ex. 18 12 b). Man sagt nämlich: „Als Verwandter der Keniter hat er längst zuvor an dem Jahwedienst teilgenommen und bedarf nicht mehr der Aufnahme in seine Gemeinde. Wohl aber bedürfen deren Aaron und die Ältesten Israels als die Vertreter des befreiten Volkes, das Jahwe seinen Dienst gelobt hat“ (Budde, S. 12). Aber was Mose anlangt, so kann man ruhig mit Baentsch im HK. z. St. sagen: „Moses Teilnahme am Opfer des Schwiegervaters wird als selbstverständlich vorausgesetzt.“ Mose ist im Zusammenhang mit dem Opfer ja schon in 12 a genannt! Und Aaron sowie die Ältesten sollen in die Gemeinde Jahwes aufgenommen werden, nachdem das befreite Volk Jahwe seinen Dienst gelobt hatte (15 1 b etc.)? Will man etwa schließlich behaupten, daß Israel gar nicht eine Kultgenossenschaft Jahwes geworden wäre, wenn nicht Jethro gekommen und eine Opfermahlzeit veranstaltet hätte?

Also die Geschichtsbücher der Hebräer sagen weder direkt noch indirekt ein Wort von dieser neuen Aufstellung betreffs der Herkunft des Namens *Jahwe*. Das ist um so bemerkenswerter, als in denselben Geschichtsbüchern ausdrücklich berichtet ist, daß Israel in anderer Beziehung etwas von Jethro gelehrt bekommen hat, nämlich die Einrichtung seines Gerichtswesens (Ex. 18 17 ff.).<sup>1)</sup>

Auf der andern Seite aber enthalten die Geschichtsquellen Israels manchen Satz, der jener neuen Aufstellung entgegen gesetzt ist. Denn wie nachdrücklich ist immer aufs neue betont, daß Jahwe Israels Gott ist! Man denke doch nur an „Ich Jahwe bin dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten geführt hat etc.“ (Ex. 20 2 || Dt. 5 6 etc.); „Jahwe ist unser Gott etc.“ und andere markante Aussprüche in Dt. 6 4 Ri. 7 20 1 K. 18 24, wie

<sup>1)</sup> Die israelitischen Geschichtsbücher enthalten auch speziell nichts von einer Mondreligion Moses, wie es doch erwartet werden mußte, wenn er mit Nielsen die altarabische Mondreligion übernommen hätte.

der Gottesname Jahwe ja auch z. B. in der Predigt an die Niniviten vermieden wird (Jon. 3 a b. 5. 8. 9 a. 10 a b). Direkt gegen die Keniterhypothese sprechen speziell auch noch folgende drei Tatsachen.

1. *Jahwe* soll der Name des Gottes gewesen sein, nach welchem der Horeb „der Berg Gottes“ genannt wurde.<sup>1)</sup> Aber dann hätte der Name dieses Berggottes dem Mose doch bekannt sein müssen. Dann hätte er am Berge Horeb-Sinai nicht fragen können, welches der Name des Gottes sei, der sich dort ihm enthüllte (Ex. 3 13 b). Ferner wenn der Gott, der Mose sich kundgab, der Gott Jethros gewesen wäre, so würde Mose nach jener Erfahrung am Horeb natürlicherweise zu Jethro gesagt haben (Ex. 4 18): Der Gott, dem du dienst, ist mir erschienen etc. Aber die Quellen berichten, daß Mose direkt nach dem Erleben jenes großen Moments zu seinem Schwiegervater sagte: „Ich will doch gehen und zu meinen Brüdern in Ägypten zurückkehren und sehen, ob sie noch am Leben sind“ (Ex. 4 18 E). Also nicht die leiseste Andeutung davon, daß jene Enthüllung Jahwes für Jethro von Interesse sein könne! Sodann auch die ganze Ausdrucksweise, die gegenüber Hobab (Jethros Sohn) in Nm. 10 29-32 EJ angewendet ist, widerstrebt der neuen Auffassung. Denn Mose sagte zu Hobab: „Wenn du mit uns ziehst, so werden wir das Gute, das Jahwe uns tun wird, dir zuteil werden lassen“ (32). Also der Keniter Hobab soll nur indirekt an den Wohltaten Jahwes teilnehmen. Endlich Jaßbes, der nach 1 Ch. 2 55 mit den Kenitern zusammenhing, legte „dem Gotte Israels“ ein Gelübde ab (1 Ch. 4 10). Auch seine Worte klingen durchaus nicht so, als wenn die neue Aufstellung über die Herkunft des Namens *Jahwe* richtig wäre.

2. Und was sagen die Eigennamen der Keniter zu der neuen Aufstellung? Die zu befragen, haben ihre Freunde vergessen. Also was sagen die Eigennamen zur Keniterhypothese? Die kenitischen Eigennamen, die aus älterer Zeit überliefert sind, bilden durchaus keine Zusammensetzungen mit Jahwe: vgl. *Reû'el* „Freund von 'El, d. h. Gott“ (Ex. 2 18 Nm. 10 29 †) = *Jithro* (Ex. 3 1 etc.) oder *Jether* (4 18) „Eminenz“, was die Würde jenes Mannes als des Priesters bezeichnen kann, der

<sup>1)</sup> So sagt z. B. Stade § 14, 2 betreffs Jahwe vor Moses Zeit: „Der Gott vom Sinai“, und Ed. Meyer (Die Israeliten etc., 213) läßt Mose übernehmen „Jahwe, den 'el vom Sinaj“.

übrigens nach Ex. 18<sup>27</sup> wieder in seine Heimat zurückkehrte. Sodann Reguels Sohn war *Chobab* (oder Hobab, Nm. 10<sup>29</sup>), der von Mose gebeten wurde, Israel als Wegführer zu dienen, und sich diesem Volke dann anschloß (Ri. 1<sup>16</sup> 4<sup>11</sup>). Dann folgen weiter *Cheber*, der Gemahl der Jaßel (Ri. 4<sup>11</sup>. 17 5<sup>24</sup>); *Chammath*, *Rekhab*, *Jaßbeß* (?) 1 Ch. 2<sup>55</sup> 4<sup>9f.</sup>, in denen allen sich keine Spur von *Jahwe* zeigt. Zusammensetzungen mit *Jahwe* werden unter den Eigennamen der Keniter zum erstenmal im neunten Jahrhundert, aber dann auch sehr häufig getroffen, so daß man den Umschwung der Dinge erkennt: *Jehonadab* (2 K. 10<sup>15</sup>) oder *Jonadab* (Jr. 35<sup>6</sup>. 10. 19 = *Jehonadab* V. 8. 14. 11), *Chabaßinja*, *Jirmejahu*, *Ja'azanja* (Jr. 35<sup>3</sup>). Wir sehen also, daß die Verbindung der Keniter mit dem Kulte Jahwes sich erst in ihren späteren Eigennamen widerspiegelt.

3. Endlich wenn Jahwe, der sich Mose am Horeb enthüllte, bis dahin der Gott des Stammes der Keniter gewesen wäre, dann hätte dieser Gott keine Beziehung zu den in Ägypten weilenden Israeliten und kein Interesse für deren Schicksal haben können (Ex. 3<sup>6ff.</sup>). Von Jahwe als einem Gotte der Keniter fehlt die Brücke zum Volke Israel, fehlt der Schlüssel zu dem Satze: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes, das in Ägypten ist“ (Ex. 3<sup>7</sup>). Also die neuerdings so oft aufgestellte Behauptung, daß Jahwe bis zu Moses Zeit der Gott der Keniter gewesen sei, scheitert endlich auch noch an dem Mangel der Grundvoraussetzung, die vorhanden sein mußte, wenn das Eingreifen des dem Mose sich enthüllenden Gottes in die Geschichte des in Ägypten weilenden Volkes Israel erklärlich sein sollte. Diese notwendige Grundvoraussetzung war aber die Gleichheit der Person des Gottes, der sich Mose offenbarte, und des Gottes der Patriarchen.

Meine Beweisführung gegen den kenitischen Ursprung des Namens „Jahwe“, die übrigens schon 1906 in The Expository Times (p. 332f.) erschienen ist, also vor Ward's Artikel im Am. Journal of Sem. Lang. (1909, 177) veröffentlicht war, ist ausdrücklich als zwingend (forceful) anerkannt worden von Powis Smith im Am. Journal of Theol. 1912, July. Gegen die Keniterhypothese haben sich jetzt auch erklärt Hehn (Die bibl. etc. 1913, 385), Procksch (Die Genesis 1913, 50) und Kittel, Geschichte I (1921), 592, nur daß „der El von Kades vielleicht schon den Namen *Jahwe* geführt“ (Die Religion des Volkes Israel 1921, 39) haben soll! Von meinen aus den Quellen entnommenen Beweisen hat



aber Greßmann (Mose etc. 1913, 163. 431) keine Notiz genommen. Statt dessen bietet er folgende Sätze: „Mose konnte den Jahwe nur dann dort entdecken, wenn Jahwe ursprünglich der Gott des Sinai war.“ „Da der Sinai im Gebiete Midians lag, so muß Jahwe ein midianitischer Gott gewesen sein.“ Also der nach den Quellen sich Mose enthüllende Gott soll durchaus nicht der Gott des Himmels gewesen sein können. Er muß nach Greßmann ein Lokalgott und er muß der Gott einer fremden Nation gewesen sein. Und doch hat er das Elend seines in Ägypten geknechteten Volkes gesehen (Ex. 37 etc.)!

War der Name *Jahwe* sonst noch außerisraelitisch?

Nun Ma. Gemoll (Grundsteine etc. 1911) will die Keniterhypothese dadurch fortbilden, daß er die Keniter (genauer: Qeniter!) mit den Kanaanitern gleichsetzt und Jahwe zu einem ursprünglichen Gott von Kanaan macht (S. 373). Damit soll wieder (s. o. S. 190<sup>1</sup>) ein Grundzug der historischen Erinnerung Israels, nämlich daß die Midianiter-Keniter erst von dem in Kanaan einwandernden Israel mitgebracht worden sind (Nm. 10<sup>29</sup> ff. Ri. 4<sup>11</sup>), durch phantastische Gleichsetzung verschiedener Namen überdeckt werden.

Ferner begegnet der Name *Urijah* bei einem Hethiter, der in Davids Heer stand (2 S. 11<sup>3</sup>). Darauf läßt sich nichts bauen, da er einen neuen Namen angenommen haben kann (vgl. die Umwandlung des Namens Eljaqim in Jehojaqim 2 K. 23<sup>34</sup>). Aber auch wenn das hebr. *Urijah* auf volksetymologischer Umwandlung eines hethitischen *U-ri-ia* beruhte, darf man in der Endsilbe *ia* „nicht den Gottesnamen Jahwe vermuten“ (Zimmern in KAT., 467), sondern bedeutet jener hethitische Name wahrscheinlich „er möge gnädig annehmen“ (A. Gustavs in ZATW. 1913, 204). — Ferner *Joram* von Chamāth (2 S. 8<sup>10</sup> [LXX: Ἰεδορῶν]) || *Hadoram* 1 Ch. 18<sup>10</sup>!) kann daher rühren, daß der israelitische Gott von andern Völkern in ihr Pantheon aufgenommen wurde. Ebendasselbe kann gelten<sup>1</sup>) in bezug auf den *Azri-ja'u* vom Lande Ja'ûdi in Nordsyrien, der zur Zeit Tiglathpilesers IV. (745—727) erwähnt ist,<sup>2</sup>) und in bezug auf den Hethiter *Ja-u-bi-'di* von Chamāth (doch wohl am Orontes), der in Sargons II. (722—705) Tagen genannt ist.<sup>3</sup>) Doch kann wenigstens betreffs der beiden zuletzt genannten Fälle mit *Ja-u* auch an jenes oben S. 197 f. besprochene *Ja-u* gedacht werden. Endlich betreffs des zu Nehemias Zeit lebenden Ammoniters *Tobjjah* (Neh. 2<sup>10</sup> etc.) ist außer allem Erwähnten auch noch

<sup>1</sup>) So auch S. Daiches in Z. Ass. 1908, 135; Kittel, Geschichte I (1921), 586; Hehn, Die biblische und babylonische etc. (1913), 244.

<sup>2</sup>) Dieses nordsyrische *Ja'ûdi* wird auch anerkannt von Gray im ICC. zu Jes. (1912), p. LXX, aber als „aufzugeben“ bezeichnet von Sayce in The Expository Times 1912, 547.

<sup>3</sup>) Ungnad bei Greßmann, Altor. Texte etc. (1909), 113. 116.

Mal. 1<sup>11</sup> zu berücksichtigen, wo von Proselytenstellung der Nationen die Rede ist (s. u. nach dem Stellenregister).<sup>1)</sup>

Mit dem Scheth der oben S. 196<sup>1</sup> erklärten Stelle Gn. 4<sup>26</sup> verknüpft Procksch (Die Genesis erklärt 1913, 55) die Suti der Amarnabriefe. Danach „würde *Jahwe* letztlich aramäisch-hebräisch sein“ (vgl. das oben erwähnte *Ja-u-bi-di*). In dieser Aufstellung ist kein Moment gesichert, aber sie widerspricht sicheren Momenten der israelitischen Überlieferung.

Daß „Jahwe ein edomitischer Gott“ gewesen sei, der ursprünglich 3Esaw geheißten habe,<sup>2)</sup> hat keinen Anhalt in den Quellen und wird durch die obige Ausführung (S. 208 f.) widerlegt.

Endlich ist neuerdings Jahwe auch mit dem indischen *Jama-Jima* verknüpft worden.<sup>3)</sup> Aber erstens ist das nur eine Zusammenstellung nach äußerlicher Klangähnlichkeit, und zweitens ist *Jama* als „der Errettete nach der Sintflut“ und infolgedessen als „Herr der Toten“ und des Paradieses gedacht. Er ist also keine Parallele zu dem von sich selbst seienden und lebendigen Gotte Jahwe.<sup>4)</sup>

Also das im hebräischen Schrifttum so vielfach zum Ausdruck gekommene Bewußtsein, das Hosea (12<sup>10</sup>) in die Worte seines Gottes an Israel „Ich, Jahwe, bin dein Gott vom Ägyptenlande her“ kleidete, ist nicht durch unzweifelhafte Momente als irriglich erwiesen worden.

Der notwendige Zusammenhang des Gottesnamens „Jahwe“, der Beständige und Getreue“ mit der patriarchalischen Religionsstufe und mit dem allerersten Anfang des von Mose auf sein in Ägypten weilendes Volk ausgeübten Einflusses ist neuestens wieder ganz verkannt worden. In der Nachfolge von Stade (§ 14, 4) will Greßmann (Mose etc. 1913, 445) die Begründung der mosaischen Religion auf das Zusammentreffen eines Vulkanausbruchs des Sinai und einer infolgedessen eintretenden Überschwemmung des Golfs von Aqaba mit der Verfolgung Israels durch die Ägypter und deren Vernichtung zurückführen. „Damals blitzte im Geist des Mose der Gedanke auf: dieser Gott hat Israel zu seinem Volk erkoren, so küren wir ihn zu unserem Gott!“ Aber erstens erzählen die Geschichtsbücher Israels einen

<sup>1)</sup> Der hier (S. 201—211) vorgelegte Tatbestand wird ignoriert, wenn Jahn in „Die Bücher Esra etc.“ (1909), 94 einfach drucken läßt, „daß Jahwe nicht ausschließlich Gott der Hebräer war“.

<sup>2)</sup> P. Haupt in den Proceedings of Am. Philos. Soc. 1909, 357.

<sup>3)</sup> Gemoll, Die Indogermanen im alten Orient (1911), 108.

<sup>4)</sup> Die Versuche, den Namen Jahwe aus Ägypten herzuleiten, findet man bei Heyes in „Festschrift v. Hertling gewidmet“ (1913), 23 f. und bis in die neueste Zeit in meiner Theol. AT.s (1922), 151 f. beurteilt. — Richtig also nannte Josephus (Antiqu. II, 12, 4) *Jahwe* eine *προσηγορία* . . . οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθούσα.

andern Zusammenhang der Ereignisse, und zweitens vermag die neue Geschichtsdarstellung auch keineswegs die Entstehung der mosaischen Religionsstufe zu erklären. Denn — 1) der Gottesname „Jahwe, der Beständige und Getreue“ wäre dann unerklärt. Dies ist schon für sich allein gegen jene neue Geschichte entscheidend. — 2) Das Auftreten Moses vor Israel und dessen Anhänglichkeit an ihn bis zum Meerbusen von Aqaba (an der Ostseite der Sinaihalbinsel!) würde seines in den Geschichtsbüchern vorliegenden Motives beraubt. — 3) Abgesehen davon, daß der in den Quellen als grundlegend gerühmte wunderbare Durchzug Israels durch das Schilfmeer gestrichen würde, wäre ohne die vorhergehende Berufung Moses zum Propheten Jahwes auch die Deutung des Vulkanausbruches usw. als einer Tat des Sinaigottes zugunsten Israels eine unmotivierte Sache gewesen. Das würde eine bloß subjektive Umwandlung des Midianitergottes „aus einem Gotte der Natur zu einem Gotte der Geschichte“ (Greßmann 469) sein. Das historische Bewußtsein Israels hat nicht auf eine solche reinmenschliche Deutung den Ursprung der Zusammengehörigkeit von Jahwe und Israel aufgebaut. Dieses Bewußtsein hat eine realgeschichtliche Bezeugung Gottes zugunsten Israels gekannt, wie diese Bezeugung auch durch die ihrer außerordentlichen Gottesverbindung gewissen Gottesherde (s. o. S. 143—147) immer von neuem unterstrichen worden ist (vgl. S. 198f. 213). — Folglich muß die in den Quellen vorliegende Geschichtsdarstellung zu Recht bestehen bleiben. Die in ihr als grundlegend erwähnte Eigenschaft der Treue des Gottes der Patriarchen darf nicht durch die Eigenschaft der Naturgewalt verdrängt werden. Die ethische Grundeigenschaft des von Mose verkündeten Gottes darf nicht durch die Betonung seiner physischen Herrschaft über die Naturdinge übertönt werden.<sup>1)</sup> Nach der in den Quellen vorliegenden Darstellung entsprechen sich ferner die von Gott bewiesene Treue und vorausgehende Liebe und die von Israel geforderte Treue.

4. Die Zusammengehörigkeit des am Horeb (Ex. 31ff. || 62ff.) sich als Jahwe enthüllenden Gottes mit Israel war also schon bei dem grundlegenden religiösen Erlebnis Moses die Voraussetzung und der Anlaß. Wie herrlich diese Zusammengehörigkeit dann in der — alles Menschendenken übersteigen-

<sup>1)</sup> „Seit dem Ereignis am Schilfmeer [im Osten der Sinaihalbinsel!] hatte Israel ein lebendiges Gefühl für die Machtfülle der Gottheit und ihren ungeheuren Abstand vom Menschen,“ sagt Greßmann (S. 470). Nun die Macht eines Gottes und sein Abstand von einem Menschen ist selbstverständlich. Das Entscheidende war, daß die Treue des Gottes der Väter enthüllt worden war, indem er seine Macht zur Rettung seines Volkes gegenüber den Ägyptern bewiesen hatte.



den — Errettung Israels (Ex. 14<sup>21</sup> ff.) wieder betätigt wurde, das steht leuchtend in den Annalen Israels (Ex. 15<sup>1 b</sup> || 21<sup>b</sup> etc.).<sup>1)</sup> Als dritter Schritt schloß sich endlich der Bundesschluß am Sinai an. Dieser Akt ist unter folgenden Gesichtspunkten zu betrachten.

a) Als die Errettung Israels aus Not und Tod geschehen war, und Mose das Volk bis zum lokalen Ausgangspunkte seiner prophetischen Mission geleitet hatte, da wurde in einem großartigen Moment die Verbindung Jahwes und Israels durch eine außerordentliche Bezeugung aus der für gewöhnlich jenseitigen Sphäre und durch das Gehorsamsversprechen des Volkes als ein Markstein in die Tatsachenreihe der Geschichte eingesenkt.

Unter den Zeugnissen, mit denen jede Kategorie des hebräischen Schrifttums dafür eintritt, daß die Verbindung zwischen Jahwe und Israel aus der Zeit der Erlösung Israels aus Ägypten datiert, seien, außer dem alten geschichtlichen Bericht Ex. 19 und 24<sup>3-8</sup> (wesentlich E), nur eines und das andere erwähnt! „Als Israel jung war“, so sagt Gott durch Hosea (11<sup>1</sup>), „da gab ich ihm einen besonderen Beweis meiner Liebe und rief infolgedessen meinen Sohn aus Ägypten.“ Oder wir lesen bei Amos: „So hat gesagt Jahwe: Wegen dreier Frevel von Damaskus und wegen vier werde ich es (meinen Strafbeschuß) nicht rückgängig machen: weil sie mit eisernen Dreschschlitten Gilead zerdraschen“ (1<sup>3</sup>). Also Jahwe tritt für Israel ein. Ist es nicht, als wenn ein mächtiger Scheinwerfer seine Lichtwellen über die Jahrhunderte rückwärts würfe? Gewiß, er läßt in Flammenschrift die Worte erstrahlen: Jahwe ist schon bisher der Patron, der Verbündete Israels.

Nachdem dies gegenüber Wellhausen und Stade von mir in „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte“ (1884), 84 aus Am. 3<sup>1 f</sup>. Hos. 6<sup>7</sup> 8<sup>1</sup> Jes. 1<sup>3</sup> etc. erwiesen worden

<sup>1)</sup> Der Ausdruck „Jahwe, der Gott Israels“ war demnach ganz natürlich. In der Tat begegnet er schon in Ex. 5<sup>1 J</sup> 32<sup>27 E</sup> usw. in den ältesten Quellen. Steuernagel in BZATW. XXVII (1914), 343 möchte diese Stellen deshalb als „zweifelhafte“ Beweise für das hohe Alter dieses Ausdrucks ausschalten, weil der Ausdruck auch später vorkommt. Aber wie willkürlich ist die Annahme, daß er in die alten Schriften später eingeschaltet worden sei, in denen er doch ebenso natürlich war, wie „Jahwe, der Gott der Hebräer“ (Ex. 3<sup>18 J</sup> 5<sup>3 J</sup>)!

war, ist es auch von W. Robertson Smith, *The Religion of Semites* (1889), mit bemerkenswerter Deutlichkeit anerkannt worden, vgl. in der Übersetzung von Stübe (1899), 245. Dann hat Giesebrecht mit glänzender Polemik gegen Kuenen, Wellhausen, Smend u. a. „die Geschichtlichkeit des Sinaibundes“ in seinem so betitelten Buche (1901) behandelt. Die Wurzeln, die der Gedanke des auf Bedingungen beruhenden Bundes zwischen Jahwe und Israel in der sogenannten „vorprophetischen Zeit“ besitzt (s. o. S. 213), sind wieder verschwiegen bei Marti 1907, 169 f., aber richtig hat Volz (Mose etc. 1907, 90) wenigstens dies von neuem hervorgehoben, daß die Begründung der religiösen Existenz Israels (Am. 3 2 a) „das mosaische Erbe“ war. Vgl. auch noch P. Karge, Die Geschichte des Bundesgedankens im AT. (1909) I, 1. 2: die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Für die Geschichtlichkeit des Sinaibundes tritt mit Entschiedenheit auch Kautzsch (Bibl. Theol. 1911, 61) ein.

Überdies daß *berîth* (ברית: mein WB. 49a), wenn es eine religiöse *berîth* sei, in erster Linie eine „göttliche Anordnung, Verfügung“ bezeichne (Kautzsch, S. 60), ist durchaus nicht im Sinne der Quellen. Schon die Verwendung des *dam berîth* („Bundesblut“ Ex. 24 6. s.) widerlegt dies.<sup>1)</sup> Denn es wurde zur Hälfte auf den Altar (als den Repräsentanten Gottes) und zur Hälfte auf das Volk gesprengt, womit Gott und Volk als die beiden Bundeskontrahenten hervorgehoben sind. Wenn auch bei einem religiösen Bunde die Gottheit naturgemäß der wichtigere Bundesgenosse war, so hob dieser Umstand doch nicht das Bundesverhältnis auf.<sup>2)</sup>

Mehrfach wird also neuerdings Gott falsch zum einzigen bundschließenden Teil gemacht. Aber seltener wird doch auch das Volk Israel als der einzige bundschließende Faktor hingestellt. Dies geschieht bei Budde, *Altisr. Rel.* (1912), 19: „Israel hat sich in freiem Entschluß zum Gott der Keniter hingewendet und ihn erwählt.“ Er sagt dann zwar auch dies: „Israel diene Jahwe, weil er sein Wort gehalten, weil er sich durch eine unschätzbare Wohltat Israel zum Eigentum erworben hatte etc.“ Aber erstens weiß man nicht, was das Wort Jahwes

<sup>1)</sup> Gegenüber Wellhausen, der die Konstruktion eines „Bundes“ in „Die Kultur der Gegenwart“ (I, 4, 1 [1906], 8) ablehnen will, ist mein Hinweis auf das Besprengen von Altar und Volk mit dem „Bundesblut“ auch für Hans Schreuer, *Altgermanisches Sakralrecht* (1913), 389 als „durchschlagend“ erschienen.

<sup>2)</sup> „Jetzt ist von einer Bindung Jahwes nicht mehr die Rede,“ sagt Greßmann (Mose etc. 1913, 184). Aber da ist manches Moment in den Texten ignoriert: Ex. 19 4-6; 20 12: das Land, das Jahwe dein Gott dir zu geben im Begriffe ist; 24 6. 8 etc. Jahwe hat sich selbst an seine Zusagen gebunden.

sein soll, das er gehalten haben soll. Denn schon Mose (s. o. S. 191 das Zitat aus Budde) soll nur beim Anblick der Berge sich den Kenitergott erwählt haben. Zweitens liegt auch außerdem immer der Akzent auf Israel, wenn Israels Religion im Unterschied von den Naturreligionen eine „Wahlreligion“ (Budde S. 20) genannt und daraus ihre Sonderstellung in der Geschichte der Religionen hergeleitet wird. Aber diese Aufstellung bricht sofort in sich zusammen, wenn sie mit kritischer Hand angerührt wird. Denn wenn es auf den menschlichen Faktor ankäme, so müßte zugestanden werden, daß auch die andern Völker sich ihre Kultusobjekte erwählt haben, und es kommt nichts darauf an, daß sie diese „seit Menschengedenken“ (Budde a. a. O.) gehabt hatten. Der unterscheidende Charakterzug von Israels Verhältnis zu seinem Gott lag vielmehr darin, daß dieser seinerseits Israel, und zwar von der Väter Zeit her, erwählt hat. Davon hallen alle Quellenaussagen wider (vgl. besonders noch Dt. 26<sup>19</sup> 27<sup>9</sup> 31<sup>16</sup> Ps. 100<sup>3</sup>).

b) Durch den also als geschichtlich gesicherten Akt des Bundesschlusses am Sinai wurde eine religiöse Verbindung zwischen Jahwe und dem Gesamtvolke Israels begründet. Denn so lautet es in den ältesten Quellen, wonach Jahwe das Schreien seines in Ägypten weilenden „Volkes“ gehört und sich desselben erbarmt hat (Ex. 3<sup>7</sup> J etc.; 20<sup>2</sup> etc.), und dies war ein Hauptmoment im Bewußtsein des älteren Israel: alle Stämme des Volkes Israel sollten im Heere Jahwes zur Abwehr der Nordkanaaniter vertreten sein, wie es schon im Deboraliede (Ri. 5<sup>15</sup> f. etc.) heißt. Es ist ja auch unbegründet, was man neuerdings von der erst späten Vereinigung Judas mit Israel sagt.<sup>1)</sup>

Also wie es quellenwidrig war, daß Mose einen Gott neu verkündet habe, der vorher nur von einem Teile Israels verehrt worden sei (s. o. S. 193—195), ebenso streitet mit den Quellen der Satz „Innerhalb der Jahwereligion der Hebräerstämme stiftete Mose die Jahweliga“ (Volz, Mose etc. 1907, 94). Dieser Satz kann auch nicht durch „die Überlieferung, daß die Leviten die Träger des besonderen Jahwedienstes waren, Ex. 32<sup>26</sup> Nm. 25<sup>7</sup> ff. Dt. 33<sup>8</sup> ff. Ri. 17<sup>7.13</sup>“ (Volz 95), irgendwie gestützt werden. Denn daß die Leviangehörigen durch treue Anhänglichkeit an den von Mose verkündeten Gott sich die priesterliche Stellung errangen (Ex. 32<sup>26-29</sup>), hat nichts mit der

<sup>1)</sup> So z. B. wieder P. Haupt in ZDMG. 1909, 516. Vgl. dagegen meine kleine Geschichte des Reiches Gottes, 160 f.! Das „Volk“ als den Verbündeten Jahwes betont richtig auch Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 66.



„Stiftung einer Jahweliga“ durch Mose zu tun etc.<sup>1)</sup> — Ebenso falsch ist andererseits diese Behauptung: „Mit der Stiftung der Religion erfolgte auch die des Volkes Israel“ (Stade § 14, 2; 98, 1; und andere), oder „beim Auszug und in Qades ist Israel ein Volk geworden“ (Kittel, Geschichte I, 1921, 576). Das „Volk“ Israel war nach den Quellen schon bei der Berufung Moses vorhanden (Ex. 3 7 etc.).

c) Der menschliche Bundesgenosse war also beim Sinai-bund allerdings das Volk Israel, aber dabei war das Volk als eine Gesamtheit einzelner selbständiger und selbstverantwortlicher Persönlichkeiten gemeint. Dies leuchtet aus mehr als einem alten Zeugnis heraus. Denn erstens ist das „du“ im Dekalog mindestens schon in „du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren“ individualistisch.<sup>2)</sup> Zweitens tritt das einzelne Ich auch in anerkannt alten Erzählungen über Betätigung der Religiosität sehr häufig hervor: z. B. in Deboras Worten „Bis ich auftrat etc.“ (Ri. 5 7 Gn. 49 18) oder in Elkanas Hinaufziehen nach Silo zum Opfer für Jahwe (1 S. 1 3) oder im Einzelgebet der Hanna (9 ff.). Wie rein persönlich war auch die Religiosität jener Schwiegertochter Elis, die bei der Kunde von der Erbeutung der Bundeslade ihrem neugeborenen Knaben den Namen „Nicht-Ehre“ gab (4 19 ff.)! Man denke auch daran, daß in der ältesten Zeit viele Altäre bei den einzelnen Ortschaften waren (Ex. 20 24-26) und zum Teil noch ein Familienglied die Priesterfunktion ausübte (Ri. 6 24 cf. 17 5). Also in der altprophetischen Zeit war nicht das Volk allein und als solches „das Subjekt der Religion“.

So ist es vertreten schon in meiner Schrift „Die Hauptprobleme etc.“ (1884), 99, dann auch von Volz (Mose etc., S. 93) gegenüber Marti 171, Bertholet, Die Eigenart der alttestamentlichen Religion (1913), 24 und anderen.

d) Die natürliche Konsequenz eines auf Bundesschluß beruhenden Verhältnisses, nämlich dessen Auflösbarkeit, ist auch schon auf der altprophetischen Entwicklungsstufe zum Ausdruck gekommen. Denn dieser Gedanke klingt schon aus

<sup>1)</sup> Mit Unrecht sagt übrigens Hehn, Die bibl. etc. 1913, 277: „Israel ist kein Stammesname, sondern bezeichnet die Gemeinde der Jahwegläubigen.“ Das ist gegen die Quellen.

<sup>2)</sup> Daß hinter „deinen Vater und deine Mutter“ die Verheißung Ex. 20 12 „der Nation als solcher gegeben“ sei (Wildeboer, Jahwedienst etc., 37), ist eine unnatürliche Auslegung.

den grundlegenden Worten „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern usw.“ (Ex. 19<sup>5 f.</sup> E; vgl. GRG. 65) heraus, und wie deutlich ist er in den Worten „Jahwe kann sich auch aus Moses Nachkommen ein Volk anstatt des ungehorsamen Israel machen“ (Ex. 32<sup>10</sup> JE Dt. 9<sup>14-26</sup>) ausgesprochen! Auch ist schon in dem anerkannt alten Deboraliede die Idee ausgeprägt, daß ein Teil Israels wegen seiner Untreue gegen den Bundesgott dem Fluche, also der Verurteilung und Vernichtung, anheimfällt (Ri. 5<sup>23</sup>).

Den zuletzt erwähnten Punkt vertritt auch Kautzsch, Bibl. Theol. 1911, 63 mit Nachdruck, indem er die Eigenartigkeit der Beziehung Israels zu Jahwe gegenüber der Beziehung von Moab zu seinem Nationalgotte Kemósch betont. Jahwes und Israels Beziehung „ist nicht auf Blutsverwandtschaft gegründet“ (Kautzsch, 64), sondern „trug von vornherein ein sittliches Gepräge“ (ebenda).

e) Die Besprechung der göttlichen Stiftung eines besonderen Bundes kann nicht verlassen werden, ohne daß noch ein Schlußwort über den Umfang des Kreises gesagt würde, der dieser besonderen Gottesverbindung sich erfreuen soll. Darüber ist das Ergebnis der Quellenforschung aber dieses, daß ebenso, wie die Patriarchenreligion (s. o. S. 161), auch die Religion Moses national mit übernationalem Zielpunkt war.

Eine Hauptansicht neuerer Darsteller der Religionsgeschichte Israels ist diese, daß Moses Jahwereligion eine nationale war (z. B. nach Nowack in BZATW. XXXIII, 1918, 395 und allen, die neuerdings Jahwe einen Nationalgott nennen: vgl. Kahan in der Zeitschrift „Die Wahrheit“ 1915, 6. Februar). Welche Verkennung des in den Quellen vorliegenden Tatbestandes! Welche Vertuschung des Zielpunktes, auf den nach allen geschichtlichen Nachrichten Moses Religion als Fortsetzung der Abrahamsreligion hinblickte!<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Das Schlimmste ist, daß diese Konstruktion der Religionsgeschichte Israels sich „die“ wissenschaftliche nennt und mit diesem Anspruch den oberflächlichen Nachtretern und den nach Modernität einer Darstellung trachtenden Massen noch immer zu imponieren weiß. Und da wundern sich die Vertreter dieses modernen Dogmas darüber, daß Frd. Delitzsch als erklärter Nachfolger Wellhausens dasselbe zum Ausgangspunkt seiner Aufstellungen gemacht hat, durch die er die prophetische Religion des AT. zu einer „großen Täuschung“ stempeln

5. Aber ist Gott in der mosaischen und altprophetischen Zeit denn überhaupt als ein persönliches und moralisches Wesen, das einen Bund schließen konnte, vorgestellt worden?

a) Manche neuere Deutung von „Jahwe“ ist so geartet, daß dieser als eine Naturmacht erscheinen muß. Denn wenn er als ein Feurdämon, oder ein Vulkangott, oder ein Gewittergott bezeichnet wird (s. o. S. 199f.), so gerät man in Gefahr, ihn mit den betreffenden Naturpotenzen und Naturerscheinungen zusammenzudenken. Aber die eine Gottesenthüllung begleitenden Erscheinungen sind nicht der sich enthüllende Gott selbst. Dies liegt in der Logik der Sache und muß daher auch zur Auslegung der althebräischen Darstellungen verwendet werden. Es gibt also nicht einen Vulkangott, weil der Gesetzgebungsakt in einer Flammenszene geschah (s. o. S. 200), und es gibt nicht einen Gewittergott, weil der in den Geschichtsverlauf eingreifende Gott auch im Donnerrollen und Hagelschauer (Jos. 10<sup>11</sup> etc.) seine Majestät ankündigt. Auch aus dem Wechsel der Begleiterscheinungen, die bei Gotteskundgebungen erwähnt sind, ersieht man ja, daß für die althebräischen Autoren Jahwe nicht in den Naturerscheinungen aufgeht. Jahwe ist ihnen nicht das Naturereignis selbst, sondern steht hinter ihm: er ist der geistige Beherrscher der Natur (Ri. 5<sup>4</sup>. 31 Ex. 14<sup>15</sup> f. etc.).<sup>1)</sup> Er ist auch ein Wesen, das mit Israel einen Geschichtsplan verfolgen will (Ex. 3<sup>8</sup> 19<sup>4-6</sup> etc.). Folglich ist er ein Ziele verfolgendes Wesen: also eine Persönlichkeit.

b) Nicht bloß Daumer in „Der Feuer- und Molochdienst“ 18f. und nicht bloß Ghillany in „Die Menschenopfer“ 278ff. sagte: „Jahwe ist Feuer“, sondern auch noch nach Kuenen (De Godsdienst van Israël I, 240f.) sind die Vergleichen Jahwes mit dem Feuer und mit dem Lichte, deren sich die Propheten zu bedienen pflegen (Am. 5<sup>6</sup> Jes. 10<sup>17</sup> 30<sup>27</sup> etc.), deutliche Spuren der sicheren ursprünglichen Verwandtschaft Jahwes mit Moloch (!).<sup>2)</sup> Im Zusammenhang damit sagte noch Kuenen in wollte (in „Die große Täuschung“ I u. II; vgl. mein Schriftchen „Wie weit hat Delitzsch recht?“ 1921, oder Jh. Theis, Frd. Delitzsch und seine „Große Täuschung“ 1921).

<sup>1)</sup> „Der Gott Israels wirkt sich in keiner Naturerscheinung aus. Er steht über der Natur“ (Hehn, Wege zum Monotheismus 1913, 21).

<sup>2)</sup> Von der „Feuernatur“ Jahwes spricht auch Kittel, Geschichte I (1921), XXXI mit Hinweis auf „Ex. 19 und Ps. 18“, also mit Verwechslung von Wesen und Erscheinungsform der Gottheit.



„De Godsdienst etc.“ I, 221. 233. 236f., daß Jahwe als physischer Lebensquell auch von seinen Kreaturen den Verzicht auf das Leben oder wenigstens das körperliche Wohlbefinden gefordert habe.

Aber es kann nicht erwiesen werden, daß bei den Vertretern der legitimen Religion Israels auch nur in der älteren Zeit das Menschenopfer als eine gottwohlgefällige Handlung angesehen worden sei.

a) Denn daß der Patriarchenreligion eine negative Stellung zur kanaanitischen Praxis der Kindesopfer zugeschrieben worden ist, wurde schon oben S. 169 besprochen. Es nützt auch nichts, wenn Budde im KHK. zu Ri. 11 <sup>31</sup> mit höchstem Nachdruck betont, der Befehl zum Kindesopfer sei doch in Gn. 22 „wirklich und unmißverständlich von Jahwe ausgegangen“. Denn der wirkliche Wille Jahwes in bezug darauf liegt ja in der Ablehnung des Kindesopfers (V. 12). Die Anregung des Gedankens an ein solches ist deshalb so, wie es in der Quelle selbst steht, aufzufassen: als ein Prüfen der Hingebungsfähigkeit Abrahams.

Ferner begegnet allerdings im Bundesbuche (Ex. 22 <sup>28 b</sup>) der Satz „den Erstgeborenen unter deinen Söhnen sollst du mir geben“. Aber in V. <sup>29</sup> heißt es ebenso in bezug auf die Erstgeburten von Rindern und Kleinvieh, daß man sie der Gottheit „geben“ soll, und auffallenderweise ist nicht „opfern“ gesagt. Daher können die Erstgeburten von Tieren in V. <sup>29</sup> zunächst als Weihegaben an das Heiligtum betrachtet sein. Danach kann mit dem „geben“ in V. <sup>28 b</sup> in bezug auf die erstgeborenen Söhne der Menschen auch eine Art des Weihens für den speziellen Dienst Jahwes gemeint sein. Der Sinn kann sein, daß die Erstgeborenen zur Pflege des Jahwekultes in erster Linie berechtigt und verpflichtet waren (vgl. Ex. 24 <sup>5</sup>).<sup>1)</sup>

Oder sind die erstgeborenen Söhne im alten Israel wirklich geopfert worden? Dies ist, wie auch viele neuere Erklärer<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Nur der Gedanke der speziellen Angehörigkeit von Israels Kindern zu Jahwe liegt ja auch in den Worten „Und du nimmst deine Söhne, die du mir geboren hast etc.“ (Hes. 16 <sup>20 f.</sup>). Die Israeliten hatten ja Sohnesstellung zu Jahwe (Dt. 14 <sup>1</sup> etc.). — Kittel, Gesch. II (1922), 80 meint, Ex. 22 <sup>28</sup> beziehe sich „vielleicht nicht auf die Volksreligion allein“, als wenn überhaupt diese in einer alttestamentlichen Gesetzesforderung gefunden werden dürfte. Jedenfalls findet er in Ex. 22 <sup>28</sup> die Forderung der menschlichen Erstgeburt „ohne Auslösung durch einen Ersatz“.

<sup>2)</sup> Baentsch im HK.; Holzinger bei Kautzsch, AT. 1909; u. a.

anerkennen, einfach durch alle die Stellen ausgeschlossen, nach denen der Erstgeborene der Stolz des Familienvaters war (Gn. 49<sup>3</sup> etc.), auch so oft als fortlebend aufgezählt wird und besondere Vorrechte besaß (Gn. 25<sup>31</sup> etc. 29<sup>32</sup> Dt. 21<sup>17</sup>). Dies ist von Eerdmans, der in Ex. 22<sup>28 b</sup> die Forderung der äußerlichen Opferung der Erstgeborenen findet (Alttestl. Studien III, 1910, 129), nicht berücksichtigt worden.<sup>1)</sup> — Mit den erwähnten Textaussagen stimmt es aber, wenn in bezug auf die erstgeborenen Söhne das „geben“ in Ex. 22<sup>28 b</sup> ein zur Verfügung stellen zur speziellsten Gottangehörigkeit, d. h. zum Kultusdienst, meint. Ebendamt stimmt es, wenn die sonstigen Bestimmungen, die betreffs des Verhältnisses der erstgeborenen Söhne zu Jahwe im Gesetze vorkommen, hinzufügen, daß sie von dieser Verpflichtung auch losgekauft werden dürfen (Ex. 13<sup>2</sup>. 13 EJ 34<sup>20</sup> J.). Der Stamm Levi trat ja in bezug auf den Kultusdienst an ihre Stelle (Ex. 32<sup>26-29</sup> E Dt. 33<sup>8-11</sup>).

β) Der Sinn und die religionsgeschichtliche Tragweite von Jephthahs Gelübde (Ri. 11<sup>31-40</sup>) ist immer noch nicht ganz klargestellt. Die meisten, wie z. B. Budde im KHK. z. St., vertreten ja die äußerliche Auffassung, daß das Gelübde durch eine wirkliche Opferung des Mädchens geleistet worden sei.

Aber diese Auslegung hat wenigstens eine Hauptschwierigkeit: Statt der Aussage „Ich will meine Jungfrauschaft beweinen“ (V. 37) ist bei wirklicher Opferung des Mädchens vielmehr der Tod als Objekt des Beweinens zu erwarten. Dagegen zugunsten der Nichtopferung des Mädchens muß immer noch einmal erinnert werden a) an die „Frauen, die gleichsam im Kriegsdienst standen“ (*šaba'*) an der Stiftshütte (Ex. 38<sup>8</sup> 1 S. 2<sup>22</sup>), und wegen ihres *šaba'* konnten sie der Ehe sich zu enthalten haben, wie die Krieger während des Feldzugs (1 S. 21<sup>5</sup>).<sup>2)</sup> b) Erst dann bekommt auch die Betonung des Momentes, daß sie keinen Mann erkannte, einen Sinn, und die Auffassung der Worte *wehî lô' jâ-dešâ 'isch* (39<sup>b</sup>) als eines Umstandsatzes, der eine Heinesche Bemerkung wäre, möge man doch nicht immer weiter

<sup>1)</sup> Wie nicht von Kittel aaO. und Beer, Die Bedeutung d. Ariertums (1922), 9.

<sup>2)</sup> Vgl. daß auch in der Mischna, 3Erachîn VIII, 4 von dem die Rede ist, der „von seinen kanaanitischen Knechten und Mägden“ einige zum *Chérem* (hier: Tempelbesitztum) macht. Außerdem denke man an die *Nethinîm* Nm. 31<sup>28.30</sup> etc., wie auch in Ägypten es viele weibliche Personen gab, die im Tempel einer Gottheit besonders als Sängerinnen dienten (Erman, Ägyptische Religion, 74f.). — Übrigens vertritt auch Benzinger, Archäol., 360 diese meine Ansicht. — Trotzdem wird die Frage „Gab es im Jahwekult Priesterinnen?“ mit Recht verneint von A. Eisenharter in der Tüb. Quartalschrift 1912, 183ff. und N. Peters in „Theol. und Glaube“ 1912, 592, und von den Minäern in el-Öla her werden „Levitinnen“ mit Unrecht nach Israel verpflanzt von A. Jeremias, Das AT. usw. (1916), 380.

beschwören, ehe man solche Beispiele, wie *wehēm pā-scheʒû bî* Jes. 1 2<sup>1)</sup> beseitigt hat! c) Ehe man dies zuwege bringt, da könnte man leichter sagen, daß die zweiteilige Aussage V. 31 b sich je nach dem Faktor, der im vorhergehenden komplexen Subjekt „was herausgeht“ sich als Wirklichkeit zeigen werde, individualisieren sollte, d. h. daß bei einem menschlichen Wesen bloß die Weihung an Jahwe und bei einem geeigneten Tiere die Darbringung als Brandopfer eintreten sollte. Man sieht ja, daß die Worte von V. 31 auch schon betreffs der Tiere *cum grano salis* verstanden sein wollen. d) Endlich war auch schon das nicht durch Opferung vollzogene Gelübde ein erschütterndes Unglück für den Vater.

Aber auch wenn der Vollzug der Opferung des Mädchens anzunehmen wäre, was würde dann die religionsgeschichtliche Tragweite von Jephtahs Gelübde sein? Nun als ein außergewöhnlicher Entschluß und sogar ein Akt der Übereilung ist es im Texte selbst (V. 35) charakterisiert. Daher ist es im Sinne des Erzählers aus dem Drange der kriegerischen Umstände und nicht aus einer Institution der legitimen Jahwe-religion abzuleiten.

Da also das Gelübde, auch wenn es ein wirkliches Menschenopfer im Sinne gehabt hat, als ein über der Norm der altprophetischen Religionsanschauung hinausliegendes anzusehen ist, so fehlt auch die Basis, in einem so gemeinten Gelübde eine „hochpatriotische“ Tat (Smend, Religionsgesch. 2 128; Budde z. St.) zu erblicken. Auch das Fest und das Besingen (Ri. 11 40) galten der Tochter, ihrer rührend kindlichen Ergebenheit, und nicht Jephtah.

γ) Das Niederhauen des Amalekiterkönigs Agag durch Samuel „vor Jahwe“ (1 S. 15 33) ist nicht ein Opfer genannt, und die wirklich gebrauchte Ausdrucksweise weist darauf hin, daß in dieser Tötung sich die aus Israels Erwählung fließende Beziehung zu andern Völkern nur nach ihrer negativen Seite kundgab, d. h. als Beseitigung aus religiösem Gesichtspunkt (vgl. *chérem* im WB. 125 b).<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> „Und sie sind von mir abgefallen.“ Andere solche Stellen sind in meiner Syntax § 362 n verzeichnet.

<sup>2)</sup> Mit dieser von mir schon in „Die Hauptprobleme“, 75 gegebenen Deutung stimmt Grüneisen, Der Ahnenkultus etc., 87, Anm. 4 überein. — Die in 2 S. 21 1-14 erzählte Tötung von Gliedern des Hauses Sauls war eine von den Gibeoniten vollzogene Exekution, stellte also einen Ausläufer der Blutrache dar, während David den Vorgang hinterher wieder relativ redressierte (V. 12-14 a), und erst dann Jahwes Zorn begütigt war (V. 14 b). Über *kalil* (Dt. 13 17) vgl. in meinem Komm. z. St.!



δ) In Hos. 13<sup>2</sup> ist gemeint: Opfernde vom Niveau der Menschen lassen sich zur Huldigung vor Stierfiguren herbei. Das *adam* „Mensch“ ist ein sarkastischer Gegensatz zu den Stieren.

1. So ist es von mir schon in „Hauptprobleme etc.“<sup>74</sup> vertreten worden, und so wird neuerdings die Stelle auch aufgefaßt von Wellhausen (Die kleinen Proph. z. St.), Valeton (Amos und Hosea 1898, 81), Nowack im HK. 1902, Guthe bei Kautzsch, AT. 1910. Diese Auslegung wird auch nicht durch die Frage von Marti im KHK. z. St.: „Gibt es denn noch Opferer aus einem andern Genus, als dem Genus Mensch?“ widerlegt. Denn die Hinzufügung von „Mensch“ ist als Gegensatz zu „Kälber“ ganz natürlich und höchst wirksam. — 2. Die von Marti wieder verteidigte Übersetzung „Sie sind Menschenopferer, Kälber küssen sie“<sup>1)</sup> stößt sich schon daran, daß für diese beiden Aussagen ebendieselbe Verbalform erwartet werden müßte, und daß die Stellen 6<sup>10</sup> 9<sup>13, 15</sup>, wonach Marti die Erwähnung von Menschenopfern in 13<sup>2</sup> erwartet, keineswegs diesen Gedanken enthalten, hat schon van Hoonacker in Les douze Petits Prophètes (1908), p. 120 richtig bemerkt. — 3. Endlich Duhm, Die zwölf Propheten (1910), 44 übersetzt: „Für sie, gebieten die, opfert! Der Mensch soll Kälber küssen.“<sup>2)</sup> Also man ändert זָבַח in זָבַח, wofür man sich nicht auf das θύσατε der LXX berufen darf, weil diese mit ihrem „Opfert Menschen! Kälber sind allegeworden (ἐντελεῖται)“ wieder einmal (meine Einleitung § 26, 6) eine Dunkelheit aufgeheilt haben will. Ferner die Einführung von „die“, welche anderen den Opferbefehl geben sollen, ist willkürlich. Endlich würde neben „opfert!“ der folgende Satz „Der Mensch soll Kälber küssen“ völlig isoliert dastehen. Wie die Sätze aber im Texte sich folgen „Zu ihnen reden sie (oder mit Guthe aaO.: sie nennen sie Götter, *elôhim*); opfernde Menschen küssen Kälber“, bilden sie eine natürliche Steigerung.

Auf jeden Fall würden Menschenopfer nicht als ein Moment der legitimen Religion Israels erwähnt sein. Ebenso wenig ist dies in der — nach ihrer Umgebung hyperbolischen (Stilistik 56. 70) — Frage gemeint, die in Mi. 6<sup>7</sup> herausgestoßen wird: „Soll ich meinen Erstgeborenen hingeben als Sühnmittel für mich etc.?“ Mag diese Frage auf das Verfahren des Moabiterkönigs (vgl. V. 5 und 2 K. 3<sup>27</sup>), oder auf das des Ahas und Manasse (2 K. 16<sup>3</sup> u. 21<sup>6</sup>) hinblicken, sie wird vom Propheten energisch verneint.

<sup>1)</sup> So Nowack 1922; ähnlich Staerk, Das assyrische Weltreich (1908), 33.

<sup>2)</sup> Ebenso Greßmann im Auswahl-AT. (1910), z. St., und Kittel, Gesch. II (1922), 440 gibt: „Menschen sollen Kälber küssen!“

e) Ist aber denn nicht endlich in Hes. 20<sup>25</sup> f. die Darbringung von Menschenopfern als eine Forderung der legitimen Jahwe-religion bezeichnet? Dort begegnen ja die Worte „So habe auch ich (Jahwe) ihnen Satzungen gegeben, die nicht heilsam“, wie wegen des parallelen Satzes „und Rechtsnormen, durch die sie nicht das Leben finden sollten“ zu übersetzen ist. Aber da ist erstens von einer Strafkonzsequenz die Rede, und die Stelle liegt also in der Linie von Jes. 6<sup>9</sup> ff. etc. Soll nun aber zweitens, wie hauptsächlich Budde zu Ri. 11<sup>31</sup> und G. Jahn (Das Buch Ez. 1905 z. St.) betonen, auf „wirklich gottgegebene“ Satzungen, die erstgeborenen Söhne als Opfer darzubringen, hingewiesen sein? Man zitiert dabei Gn. 22 und Ex. 22<sup>28</sup> b. Indes zunächst beachte man betreffs dieser Stellen und 34<sup>19</sup> f. (Meinhold, Die Weisheit Israels 1908, 334) die oben S. 219 f. gegebene Auslegung, und sodann hat Hesekiel bei jenen Worten 20<sup>25</sup> f. aus mehreren Gründen nicht an die Opferung der menschlichen Erstgeburten gedacht.

Denn 1. vor allem wurden, wie nach 2 K. 16<sup>3</sup> 21<sup>3-10</sup> Jr. 7<sup>30</sup> f. (vgl. die Erwähnung der „Greuel“ als Kultobjekte der dort erwähnten Leute) 19<sup>5</sup> 32<sup>35</sup>, so auch nach Hes. 16<sup>20</sup> f. (cf. 17!) 20<sup>31</sup> 23<sup>37</sup> Kinderopfer nur den fremden Göttern dargebracht, und daß „das Kinderopfer in den Jahwekult eingedrungen“ sei (Stade § 116, 4), ist durch nichts begründet oder begründbar, wie es ja auch keineswegs in Hes. 20<sup>31</sup> steht, was Stade als Belegstelle anführt. Denn wenn man (z. B. Smend im KEHB. z. St.) sagt, Hesekiel meine mit den „Götzen“ in V. 31 Jahwebilder gemäß V. 32, so ist das auch wieder willkürlich. Auch 23<sup>39</sup> wird unrichtig von Stade für jene seine Behauptung angeführt, indem dort ja gerade eine Verbindung von Götzendienst mit heuchlerischem Jahwekult ausgesagt ist.<sup>1)</sup> — 2. Wenn also in 20<sup>25</sup> f. gesagt sein sollte, daß Jahwe den Israeliten eine die Menschenopfer betreffende Satzung gegeben habe, so müßte er befohlen haben, anderen Göttern mit Kinderopfern zu dienen. Dies aber kann dem Gotte Israels unmöglich zugeschrieben sein. — 3. Hesekiel hat aber auch durch positive Momente seiner Aussage in 20<sup>25</sup> f. angezeigt, auf welche Erstgeburt er mit seinen Worten hingeblickt hat. Diese Momente sind der Aus-

<sup>1)</sup> Tiele-Söderblom (1912), 148 bemerkt: „Die Kinderopfer zu [für] Melek fanden am Sabbath, dem Tage Jahwes, statt (Hes. 23<sup>39</sup>), und sodann begaben sich die Opfernden mit blutigen Händen nach dem Jahwempel“ [?]. Aber er sagt doch auch richtig: Wenn die Kinderopfer Jahwe gegolten hätten, „würde man den Kinderopferaltar im Tempel selbst erwarten“.

druck „Gabe“ und besonders *heḇebîr* „weihen“. Denn dieser letztere steht ja auch ausdrücklich in Ex. 13<sup>12 a</sup>, und auch dort folgt „alles, was den Mutterschoß bricht“, während dort in 13<sup>b</sup> ausdrücklich die menschlichen Erstgeburten von der Opferung ausgenommen sind.<sup>1)</sup>

Die wahrscheinlichste Meinung des Redners ist diese, daß Israel sich bei der Darbringung der tierischen Erstgeburten durch Vernachlässigung des zwischen den reinen und unreinen, fehlerlosen und fehlerhaften Tieren bestehenden Unterschiedes veründigte. Auch darüber konnte man sich entsetzen (vgl. Hos. 9<sup>4</sup> Mal. 1<sup>12-14</sup>).<sup>2)</sup> Also Hesekiel hat sagen wollen, daß in der Fassung jenes Gebotes Ex. 13<sup>12</sup> das Wort *kōl* „jede“ ein von Gott — zur eventuellen Bestrafung Israels — gegebener Prüfungspunkt für Vernachlässigung der Kultgesetze gewesen sei.

§) Bei Jeremia (7<sup>31 f.</sup> 19<sup>5</sup> 32<sup>35</sup>) findet sich die genau pointierte Äußerung, daß von Jahwe keine Forderung betreffs der Kindesopfer ausgegangen ist. Denn dort wird in bezug auf das „Verbrennen der Kinder als Brandopfer (für Baʿal etc.)“ vom Subjekte Jahwe gesagt: „Was ich nicht befohlen habe, und wovon ich nicht geredet habe, und was mir nicht in den Sinn gekommen ist.“ Damit ist aber natürlich gemeint, daß von Jahwe eine Forderung des Kindesopfers überhaupt nicht ausgegangen ist, wie auch „für Baʿal etc.“ in der ersten von jenen drei Stellen nicht dabei steht.<sup>3)</sup> Wie sehr dies auch das Gesamtbewußtsein der Vertreter der legitimen Religion Israels war, erhellt auch noch aus dem Umstand, daß man in dem ammonitischen Gotte Molekh, der durch Kinderopfer verehrt wurde, „ein Scheusal“ sah (1 K. 11<sup>7</sup> etc.; mein WB. 226<sup>b</sup>) und die Darbringung eines Sohnes von seiten des Königs Ahas als

<sup>1)</sup> Also keineswegs kann man mit Eerdmans, Alttestl. Studien III (1910), 129 schreiben: „Ezechiel spricht mit klaren Worten aus, daß Jahwe den Israeliten durch *chuqqîm* und *mischpaṭîm* geboten hat, alles, was den Mutterschoß durchbricht, in das Feuer zu werfen (20<sup>25 f.</sup>).“ Ohne Berücksichtigung meiner Gegengründe beruft sich wieder Bertholet, Kulturgeschichte Isr. (1919), 100 u. Hölscher, Gesch. (1922), § 32, 13 auf Hes. 20<sup>25 f.</sup>

<sup>2)</sup> Demnach hat van Hoonacker (in der Zeitschrift „Le Muséon“ (1893), 146 s.) doch mit Unrecht gemeint, daß meine Deutung den Worten „um sie sich entsetzen zu lassen“ nicht Rechnung trage.

<sup>3)</sup> Diese Sätze Jeremias gerade als ein Zeugnis dafür anzusehen, daß das Kindesopfer früher ein Moment der Jahwereligion war (Badè, The decalogue etc. 1914, 7), verstößt gegen den Wortlaut der Quellen und die Logik. Ebendasselbe gilt von seiner uneingeschränkten Behauptung, daß das Kindesopfer „bis Jeremias Zeit fortdauerte“.



eine Handlung „entsprechend den Greueln der Heiden“ charakterisierte (2 K. 16<sub>3</sub>; Dt. 12<sub>31</sub>: ein Greuel und Gegenstand des Hasses für Jahwe; Lv. 18<sub>21</sub> 22<sub>2-5</sub>).

Neuerdings ist freilich hie und da<sup>1)</sup> die Theorie geltend gemacht worden, daß alles, was im AT. als eine von Jahwe verabscheute oder verbotene Sache bezeichnet ist, für ein in der älteren Entwicklungsstufe seines eigenen Kultus vorhanden gewesenes Moment zu halten sei. Aber diese Theorie ist aus mehr als einem Grunde hinfällig. Denn erstens ist es überhaupt unbegründet, daß eine Gemeinschaft gegen eine Art des Verhaltens nur dann opponieren könne, wenn sie selbst früher diese Art des Verhaltens gebilligt und dann als verwerflich erkannt habe. Zweitens aber ist in den althebräischen Schriften auch ausdrücklich hervorgehoben, daß Israels Religion ihre Eigenart gegenüber den Kulturen anderer Völker besitze (Ex. 23<sub>24</sub> 34<sub>12</sub> etc. Jes. 2<sub>6</sub>). Was also gibt das Recht, ein so eigenartiges Moment, wie die Verwerfung der Menschenopfer, trotz des Zeugnisses der Quellen (Gn. 22<sub>11f.</sub> E etc.) der israelitischen Religion abzusprechen?

Folglich ist die oben S. 219 angeführte Behauptung unbegründet, daß Jahwe in der älteren Zeit als eine mehr physische Macht betrachtet worden sei, die auch von ihren Kreaturen den Verzicht auf das Leben gefordert habe.

Diese Betrachtung des Gottes der legitimen Religion Israels kann auch nicht aus der Institution der Beschneidung abgeleitet werden. Denn vergeblich hat man (Kuenen, *De Godsdienst* etc. I, 238) in der Beschneidung ein Äquivalent der Kindesopferung gefunden. Diese Ansicht kann nicht einmal aus Ex. 4<sub>24-26</sub> (s. o. S. 175f.) begründet werden. Denn wenn der Erzähler diese Auffassung von der Beschneidung gehabt hätte, so hätte er der Sippora nicht Ärger über den Vollzug der Beschneidung, sondern vielmehr nur Freude zuschreiben dürfen.

c) Eine weitere Frage ist die, ob die Gottheit der legitimen Religion Israels auf deren mosaischer und altprophetischer Stufe als ein solches Wesen gedacht worden ist, das von Laune und Willkür oder wenigstens vom Bewußtsein seiner Macht beherrscht werde. Denn bei neueren Darstellern der israelitischen Religionsgeschichte liest man Sätze, wie den folgenden: „Jahwe hatte unberechenbare Launen.“<sup>2)</sup> Wie also ist darüber zu urteilen?

<sup>1)</sup> Z. B. bei Vatke, *Biblische Theologie des AT.*, 276; Kuenen, *De Godsdienst van Israël* I, 237; Hölscher, *Gesch. der isr. Rel.* (1922), § 25, 5; 32, 13. 15.

<sup>2)</sup> Wellhausen, *Israelitische und jüd. Geschichte*, 70; „der alte Jahwe“ König, *Geschichte der israel. Religion*.

α) Nach ältesten Quellenberichten galt Jahwe schon in der mosaischen und altprophetischen Zeit als oberste Instanz für die Entscheidung von Rechtsansprüchen. Diese Erkenntnis quoll schon aus der ersten Erfahrung, die man zu Moses Zeit von dem Gott der alttestamentlichen Religion machte: Er trat dem Unrecht entgegen, das seinem Volke in Ägypten geschah (Ex. 37ff. JE). Dies also ist nach den Quellen die unterste Grundlage für die Beurteilung Jahwes als eines Hortes der Gerechtigkeit.

Als solcher wird er z. B. in folgenden Aussagen charakterisiert: Zu ihm schrie das von Mörderhand vergossene Blut um Rache (Gn. 4<sup>10</sup> J). Derselbe Erzähler ließ Sara zu Abraham sprechen: „Jahwe soll Richter sein zwischen mir und dir!“ (16<sup>5</sup> J). Nach einem andern ältesten Erzähler wird von Gott Rechenschaft für den Verkauf Josephs gefordert (42<sup>22</sup> E). Auch Mose hat als Vertreter Jahwes Rechtsfragen entschieden (Ex. 18<sup>13</sup> ff. E). Nach dem „Bundesbuch“ findet ein Mörder bei Gott keinen Schutz (21<sup>12.14</sup>). Die richterliche Weisheit des Königs wird schon in alten Quellen auf Jahwes Einfluß zurückgeführt (2 S. 14<sup>17</sup>), und wann die Könige selbst das Recht verletzten, wurden sie durch Jahwes Herolde an ihre Pflicht erinnert, wie David durch Nathan usw. (12<sup>1-4</sup> 1 K. 17<sup>2</sup> 21<sup>19.21</sup>).

Die erste Reihe von Tatsachen wird insbesondere von Giesebrecht (Grundriß der israel. Religionsgeschichte 1904, 48) und Löhr (Alttestl. Religionsgeschichte 1906, 35) nicht übersehen. Auch Knudson, *The rel. Teaching etc.* (1919), 157 urteilt richtig, daß der sittliche Charakter Jahwes schon dann gesichert sei, wenn der Dekalog mosaisch sei. Dies aber sei gerade deshalb gewiß, weil in ihm Jahwe als ein sittliches Wesen vorgestellt sei, und weil von keiner darauffolgenden Periode in Israels Geschichte gezeigt werden könne, daß in ihr das sittliche Element in der Auffassung Jahwes natürlicher, als in der Periode Moses habe eingeführt werden können. Und ich füge hinzu: Der Keim der Auffassung Jahwes als eines sittlichen Wesens lag in der Erfahrung seiner Treue. Darin, daß die Gottheit in Erfüllung ihrer Verheißungen sich zu Abrahams Nachkommen bekannte und unter Bestrafung der ungerechten Tyrannei der Ägypter sich seinem Volke als Rettergott erwies, darin lag der unterste und fortdauernde fruchtbare Keim seiner Auffassung als eines sittlichen Wesens.

kann tun und lassen, was ihm beliebt“ (Nowack im HK. zu Sam. 1902, XXVI); „Jahwe ist ein unberechenbares Machtwesen“ (Stade I, § 39, 1); „Jahwe ist unheimlich titanisch“ (Beer, *Mose etc.* 1912, 28) und ist „von aufbrausenden Launen und wildem Affekt abhängig“ (Kittel II, 1922, 390).

β) Aber trotzdem meint man jetzt weithin, mit Stade I, § 35 sagen zu dürfen: „Jahwe Hüter von Recht und Sitte, aber nicht gerecht.“ Dieses Urteil meint man aus folgenden Reihen von Quellenaussagen ableiten zu sollen.

1. Auf Gott als ein bloßes Machtwesen scheint der Umstand hinzuweisen, daß der Anblick Jahwes mehrmals als verderblich bezeichnet ist: Gn. 16<sup>13</sup> 32<sup>30</sup> Ex. 19<sup>21</sup> 33<sup>20.23</sup> (vgl. das Verhüllen des Gesichts in Ex. 3<sup>6</sup> 1 K. 19<sup>13</sup>). Kautzsch, Bibl. Theol., 29 will diesen Gedanken aus der vorjahwistischen Periode herleiten, und das kann als möglich zugegeben werden. Aber auf jeden Fall drückt sich in dem Glauben, daß der Anblick der Gottheit verderblich sein werde, nur die tiefe Scheu vor der absoluten Erhabenheit Gottes aus. Das zeigt sich ja auch darin, daß derselbe Glaube auf den Anblick von Engeln übertragen worden ist (Ri. 13<sup>22</sup>).

2. Ferner bemerkt man, Abraham „betrüge“ den Pharao von Ägypten (Gn. 12<sup>11</sup> ff. J) und den philistäischen König Abimelech von Gerâr (20<sup>4</sup> ff. E), indem er sein Weib als seine Schwester ausbebe. Ebendasselbe tue Isaak nach 26<sup>7</sup> ff. J. Jakob sodann „erschleiche“ den Erstgeburtssegen (27<sup>5</sup> ff. JE) und bereichere sich unredlich an dem Gute seines Schwiegervaters Laban (30<sup>29</sup> ff. J). Mose „belüge“ Pharao, indem er von ihm nur die Erlaubnis zu einer Opferfeier in der Wüste verlange (Ex. 5<sup>1</sup> 7<sup>16</sup>), und das Volk Israel habe auf den Rat Moses die Ägypter betrogen, indem es die Kleider und Geräte von ihnen nur zum Feste erbeten, aber dann mitgenommen habe (11<sup>2</sup> f. 12<sup>35</sup> f.). Nun „gelte Jahwe allenthalben als der, nach dessen Willen in Israel gehandelt werde“. Folglich müßten diese Stellen darauf hindeuten, daß „die volle Ethisierung des Gottesbegriffs dieser alten Zeit noch fehlt“, wie Nowack im HK. zu Samuel, XXVI sich ausdrückt.

Aber wird, wenn man neuerdings gewöhnlich so urteilt, zunächst der Tatbestand so angegeben, wie er aus den zitierten Stellen und deren Zusammenhang zu entnehmen ist? Das ist doch nicht ganz der Fall. Denn in bezug auf Abraham und Isaak ist bei der Aufstellung der soeben vorgeführten Behauptungen nicht erwähnt, daß sie den fremden Herrschern gegenüber sich in einer Zwangslage befanden. Bei der „Erschleichung“ des Erstgeburtssegens sodann ist nicht zu übersehen, wie sehr die natürliche Schwäche der Mutter für ihren Liebling als Leitmotiv gewaltet hat. Für Jakob aber war der Erstgeburtssegen nur die Konsequenz des Erstgeburtsrechtes, und dieses hat Esau ihm in seiner pessimistischen Geringschätzung idealer Güter abgetreten gehabt (Gn. 25<sup>34</sup>). Gegenüber



Laban (30<sup>29</sup> ff.) vergalt Jakob List wieder mit List. — Dürfen sodann die erwähnten Handlungen der Erzväter wirklich auf Jahwes Konto gesetzt werden? Nein, das wäre gar nicht im Sinne der betreffenden Erzähler. Nach ihnen trat ja Gott bei jenen Gelegenheiten Abraham und Isaak gegenüber (Gn. 12<sup>17</sup> 20<sup>3</sup> vgl. 26<sup>3</sup>) und zeigte ihnen, daß auch Angst- und Notlügen „kurze Beine haben“. <sup>1)</sup> Der Erzähler erwähnt auch ausdrücklich, daß Abraham sich eine Zurechtweisung von seiten des Ägypters und eine Ausweisung aus Ägypten gefallen lassen mußte (12<sup>18</sup> f.). <sup>2)</sup> Ferner hat Rebekka die Begünstigung Jakobs durch die Wegsendung des geliebten Kindes büßen müssen (27<sup>46</sup>-28<sup>5</sup>). Jakobs Eingehen auf der Mutter Pläne wurde mit vieljährigem Exil usw. bestraft. Man besitzt also kein Recht zu der Behauptung, daß die erwähnten Handlungen in den älteren Quellen des AT. als „ganz unanstößig“ dastünden, und daß „erst Hosea (12<sup>4</sup> f.) und Jeremia (9<sup>3</sup>) die unlautere Handlungsweise Jakobs tadle“ (vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 512. 582). Nein, in den älteren Darstellungen liegt der Tadel in dem Gange der Tatsachen verkörpert vor. <sup>3)</sup>

Direkt mit Jahwe sind ferner allerdings die Aufforderungen verknüpft, die Mose an Pharao stellte, nämlich Israel zu einem Opferfeste zu entlassen etc. (Ex. [3<sup>12</sup> 4<sup>23</sup>] 5<sup>1</sup> 7<sup>16</sup>). Aber kann und darf in bezug darauf nicht auch der Gedanke gehegt werden, daß Gott durch eine leichtere Forderung an Pharao und die Ägypter diesen habe Gelegenheit geben wollen, das Volk, das im Grunde nur als Gast in Ägypten weilte, zu entlassen?

Doch Israel soll seinem Gott sogar den Befehl zu einem Diebstahl zugetraut haben. Dies soll in Ex. 3<sup>20-22</sup> 11<sup>1-3</sup> 12<sup>35</sup> f. liegen. Aber tatsächlich ist in diesen Stellen nur folgendes gesagt: Jahwe will die Ägypter den ausziehenden Israeliten geneigt machen (3<sup>21</sup> a), und Jahwe stellte die Gunst des Volkes in den Augen der Ägypter her (11<sup>3</sup> a 12<sup>36</sup> a), und die Ägypter

<sup>1)</sup> Die Erzähler lassen also ihren Gott nicht nach dem Grundsatz handeln, daß gegen Fremde das Unrecht erlaubt sei, wie Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 165 sagt. — Die alttestamentlichen Autoren haben überhaupt nirgends gemeint, daß „Jahwe lediglich das nationale Interesse verkörpere“ (Hehn, Die bibl. etc. 1913, 25. 359). S. oben S. 217!

<sup>2)</sup> Von Gunkel, Genesis (1917), S. LXX nicht erwähnt. Aber auch nach Procksch, Genesis (1913), 95 zeigt der Jahwist „realistisch, wie der Ahnherr von Angst gepackt wird“.

<sup>3)</sup> Hierüber gibt auch Kautzsch, S. 166 gute Bemerkungen.

veranlaßten schließlich selbst die Israeliten zum Bitten (V. 36 a  $\beta$ ), wie sich diese nächstliegende Bedeutung für *hisch'il* dort aus V. 33 und dem direkt Vorhergehenden ergibt (mein WB. 475  $\beta$ ), und der althebräische Sprachgebrauch ist nicht nach dem neuhebräischen usw. zu bestimmen.<sup>1)</sup> So erbaten sich die Israeliten Geschenke, und diese verwandelten sich infolge des durch Pharaos Verhalten mitbedingten weiteren Verlaufs der Ereignisse in eine Art von Kriegsbeute.<sup>2)</sup>

Wenn man alle diese Umstände und außerdem die Quälerei, die sich die Ägypter gegenüber Israel erlaubt hatten, in Betracht zieht, so geben nicht einmal die zuletzt erwähnten Aussagen des AT. einen Anhalt, in dem Gottesbegriff der altprophetischen Religion Israels den Zug der Gleichgültigkeit gegen das Recht zu finden.

Weithin aber wird jetzt das Urteil gefällt, daß die Gottesvorstellung des älteren Israel mit dem Zuge der Indifferenz gegen die Gerechtigkeit behaftet gewesen sei. Da scheut man sich nicht, zu sagen, der Gott dieser Erzählungen sei „durchaus Partei“.<sup>3)</sup> In diesen Behauptungen steckt eine unbegründete Voraussetzung. Denn was an Partikularismus im göttlichen Reichsplan lag, war religiös und pädagogisch bedingt, gab Israel auch nur einen relativen und vorübergehenden Vorzug (Ex. 4 22: Israel ist der erstgeborene, nicht der einzige Sohn). Ferner die Fremdengesetze Altisraels (s. u. nach dem Register) ragen an Humanität über die mancher Völker

<sup>1)</sup> Wie es im Wörterbuch von Gesenius-Buhl hier und mehrmals geschieht. Vgl. weiter in Theol. AT.s (1922), 182 f.!

<sup>2)</sup> So erklärt sich die Wahl von *niššēl* (V. 36  $\beta$ ) „plündern“. — Falsch also sagt Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 100, Anm. 10: „Der Erzähler macht kein Hehl daraus, daß die Ägypter durch die israelitische Forderung betrogen werden.“

<sup>3)</sup> Ed. Meyer, Die Israeliten etc. (1906), 11; Greßmann, Mose etc. (1913), 107; Baentsch im HK. zu Ex., der in jenen Stellen sogar „immoralische Niederträchtigkeit“ findet; Gunkel im HK. zur Gn. (1917), S. LXX: „Gott nimmt die Partei seines Lieblings, auch wenn er offenbar unrecht hat, wie Abraham vor Abimelech (Gn. 20 7).“ Aber was steht in Gn. 20 6 f.? Gott entschuldigt ausdrücklich das Verhalten Abimelechs und fordert nur, daß dieser Abraham sein Weib zurückgebe. Ist damit der Gottheit ein Unrecht zugeschrieben? Sollte Gott Abimelech das Weib Abrahams lassen, weil dieser eine Schwäche gezeigt hatte? Jene Worte Gunkels werden also dem alten Erzähler durchaus nicht gerecht. — Hans Schmidt, Die Geschichtschreibung des AT. (1911), 34 schreibt: „Jahwe bringt z. B. auch den heimtückischen Plan Husais zum Gelingen.“ Aber die Neigung, Kriegslist anzuwenden, konnte durch die höhere Religion Israels nicht im Volke Israel entwurzelt werden.

des Altertums empor. Man besitzt danach kein Recht, die Gottesanschauung Altisraels so zu degradieren.

3. Gewiß werden statt des Übeltäters scheinbar bloß dessen Nachkommen mit Strafe bedroht (Ex. 20<sup>5 b</sup>. 6), oder von ihr wirklich mit betroffen (Jos. 7<sup>1 ff.</sup> 24<sup>f.</sup>), oder allein betroffen (2. S. 12<sup>14</sup>), wie auch die Untertanen (24<sup>15</sup>). Aber die da erwähnten Maßnahmen lassen sich auf Beweggründe zurückführen, welche die Moralität des altisraelitischen Gottes intakt lassen.

Erstens nämlich bezieht die Strafandrohung in Ex. 20<sup>5 b</sup> sich auch auf die Väter selbst. Dies wird durch den parallelen Satz „und der Barmherzigkeit übt an Tausenden, was anlangt die etc.“<sup>(6)</sup> gesichert. Denn da ist auf keinen Fall gemeint, daß die Gottesfreunde nicht auch selbst die Barmherzigkeit ihres Gottes erfahren sollten. Also waren auch im entsprechenden Satze V. 5<sup>b</sup> die Väter in erster Linie als Strafempfänger gemeint.<sup>1)</sup>

Zweitens galt die Strafandrohung von Ex. 20<sup>5 b</sup> auch den Nachkommen, und zwar aus zwei Gesichtspunkten. Zunächst wurde vorausgesetzt, daß sie von gleicher Gesinnung, wie die Väter, beseelt seien, und diese — psychologisch und sozial naheliegende — Voraussetzung wurde durch das *le-sône'aj* „im Kreise derer, die mich nicht lieben“<sup>2)</sup> nur hervorgehoben. Dieser Zweck dieses Zusatzes ist von Eerdmans nicht verstanden worden.<sup>3)</sup> Deshalb stellt er diesen Zusatz als eine Alteration des ursprünglichen Sinnes der Worte hin. Aber als bloße Entfaltung des ursprünglichen Sinnes erweist sich dieser Zusatz auch dadurch, daß er Ex. 34<sup>7</sup> Nm. 14<sup>18</sup> Jr. 32<sup>18</sup> fehlt. Die Ursprünglichkeit jenes Zusatzes wird auch durch das parallele *le'ôhabaj* „was die betrifft (= im Kreise derer), die mich lieben“ gezeigt. Denn dieses kann nicht fehlen und ist jenem nachgebildet (V. 6). Daß die Nachkommen als Nachahmer ihrer Vorfahren bestraft werden, tritt deutlich in Jes. 65<sup>7</sup> hervor. Sodann der andere Gesichtspunkt für die Mitbedrohung der Nachkommen war dieser. Es wurde auch erstrebt, daß die Menschen durch den Blick auf die weitreichenden Konsequenzen ihrer Übeltat um so mehr von dieser abgeschreckt werden sollten.

Die letzterwähnte Erwägung bildet eine der Quellen, aus denen die richtige Würdigung folgender Aussagen des AT. zu schöpfen ist. An der Bestrafung eines so ausserordentlichen

<sup>1)</sup> Das nach Jr. 31<sup>29</sup> || Hes. 18<sup>2</sup> im Volksmunde aufkommende Sprichwort „Die Väter etc.“ enthielt eine einseitige Auffassung der Sache. Dies war auch ein Stück der jetzt sogenannten „Volksreligion“ (S. 27. 44)<sup>3)</sup>

<sup>2)</sup> Dieser Sinn von *sānē'* ist in meinem WB. 467a abgeleitet.

<sup>3)</sup> Eerdmans, Alttestl. Studien III (1910), 132. — Auf meiner Seite steht aber z. B. B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese (1916), 89.



Verbrechens, wie die Verletzung des Chérem (= Bann; mein WB. 125 f.!) war, mußte auch die Familie Achans teilnehmen (Jos. 7<sup>24</sup>), damit die Schwere dieser Tat eingeschärft werde. Kaum hierher gehört aber der Fall, daß das im Ehebruch mit Bathseba erzeugte Kind Davids dahingerafft wurde (2 S. 12<sup>14</sup>); denn dessen Tod war in Wahrheit eine Strafe für den Vater. Ferner in 2 S. 24<sup>15</sup> wird von Stade § 102, 2 unrichtig eine Ausdehnung der Schuld über den Täter hinaus gefunden. Er hat, wie viele andere, dort das Moment „Zorn gegen Israel“ (V. 1) nicht beachtet (s. u. S. 233).

Zugleich tritt in mehreren solchen und in andern Aussagen das Bewußtsein von einer Solidarität der sittlichen Verantwortlichkeit einer Familie oder eines Volkes oder Landes hervor: Ex. 34<sup>7 b</sup> J Nm. 14<sup>18 b</sup> JE, wenn diese Stellen nicht als wesentlich mit Ex. 20<sup>5 f.</sup> gleichbedeutend ausgelegt werden könnten; Gn. 20<sup>9</sup> 26<sup>10</sup> bei Nichtisraeliten; 2 S. 14<sup>37</sup>; 2 S. 3<sup>28</sup> 21<sup>6 ff.</sup> von David gesprochen oder von ihm gebilligt. Darin steckt auch ein sittlicher Gedanke oder wenigstens auch ein Ferment der Sittlichkeit, und ich möchte das nicht mit Stade § 102, 2 ein „Rudiment aus vorjahwistischer Religion“ nennen.

4. „Ahndet Jahwe“ auch solche Vergehen, die in Unwissenheit begangen werden? Man behauptet es in bezug auf Gn. 12<sup>11 ff.</sup> 20<sup>4 ff.</sup> 26<sup>7 ff.</sup> Nm. 22<sup>34</sup> 1 S. 14<sup>27 43 f.</sup> Indes was dem Pharao nach Gn. 12<sup>17</sup> widerfuhr, diente ihm nur zur Warnung. Sodann Abimelechs Harem wurde freilich mit zeitweiliger Unfruchtbarkeit heimgesucht (Gn. 20<sup>18</sup>), aber die darin sich zeigende Rücksichtnahme auf die Angehörigen des speziellen Gottesreiches muß unter dem Gesichtspunkte beurteilt werden, daß der, welcher den Plan gefaßt hat, ein solches Reich zu gründen, auch berechtigt ist, dessen Bürgern seinen Schutz voll angedeihen zu lassen (s. u. S. 235 f.). In den übrigen drei Stellen (Gn. 26<sup>10</sup> etc.) sehen wir nur die Ansicht walten, daß man auch durch die objektive Wirkung einer Tat zum Sünder werden kann (Smend, Religionsgeschichte,<sup>2</sup> 109).

5. Aber Jahwe ist doch in der älteren Zeit sogar als Verführer zur Sünde vorgestellt worden. Man legt den Finger auf Äußerungen, wie zunächst Ri. 9<sup>22-24</sup>, wonach Jahwe einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Sichemiten sandte. Also es ist gemeint, daß durch den gottgelenkten Geschichtsverlauf Meinungen und Bestrebungen in Sichem angeregt worden seien, die zu einem unheilvollen Konflikt führten. Und man muß doch zugeben, daß in diesem Falle das Unheil als eine Strafe für vorhergegangene Pflichtverletzung gedacht sei.

Denn nach V. 24 hatte die Veruneinigung Abimelechs mit den Sichemiten den Zweck, daß die Gewalttat gesühnt werden sollte, die Abimelech an seinen siebenzig Brüdern begangen hatte, und daß die Sichemiten bestraft werden sollten, weil sie Abimelech dabei unterstützt hatten. Noch klarer liegt das Unheil als eine Strafkonzsequenz vor in 1 S. 25<sup>1)</sup> und 1 K. 22<sup>20</sup> ff.

Indes treten denn in der althebräischen Literatur nicht auch solche Fälle auf, in denen das Übel nicht als Konsequenz einer vorhergegangenen Pflichtverletzung betrachtet werden kann?

So soll es in 1 S. 26<sup>19 b α</sup> vorliegen. Dort geht allerdings in V. 18<sup>b</sup> die Frage voraus: „Was habe ich getan, und was Schlimmes ist in meiner Hand?“ Doch damit hat David nach dem Zusammenhang seiner Frage nur gemeint, daß er sich gegenüber Saul keiner strafbaren Handlung bewußt sei. Er wollte sich mit jenen Worten nicht überhaupt für schuldlos erklären. Wenn er also dann in V. 19<sup>b α</sup> weiter sagt: „Hat dich vielleicht Jahwe gegen mich aufgeregt, so mag er Opfer riechen!“, so muß dieses Opfer als ein sühnendes gemeint sein. Das ist der natürliche Sinn dieses Opfers bis zur unwidersprechlichen Erweisung des Gegenteils. Dieses läßt sich aber nicht erweisen. Oder sollte dieses Opfer etwa der Gottheit nur einen ästhetischen, um nicht zu sagen materiellen, Genuß bringen? Nennt man also richtig dieses Opfer ein „Sühnopfer“,<sup>2)</sup> so hat man auch kein Recht mehr, in dieser Stelle eine „dämonische Wirkung Jahwes“ (Hölscher, Geschichte der isr. Rel. 1922, § 35, 6) zu finden.

Was aber ist endlich über 2 S. 24<sup>1</sup> zu urteilen? Dort lesen wir: „Und der Zorn Jahwes fuhr fort (hinter 21<sup>1-14</sup>), gegen Israel zu glühen, und er reizte David gegen dasselbe mit der Aufforderung: Auf, zähle Israel und Juda!“ Geht da also nicht wirklich „Jahwes Zorn der menschlichen Verschuldung voraus“? Nein, die jetzt weit verbreitete Meinung, daß in 2 S. 24<sup>1</sup> ff. ein Fall von Bestrafung eines Schuldlosen vorliege, beruht auf der Unterschlagung zweier Textmomente. Sowohl der Ausdruck „und er fuhr fort“ als auch der Ausdruck „Israel“ wird bei der

<sup>1)</sup> Ganz willkürlich wird göttlicher Zorn als „Ausfluß einer Laune“ „besonders in 1 S. 25“ gefunden von Budde im KHK. zu 2 S. 24<sup>1</sup>. Denn an jener Stelle geht voraus „Wenn ein Mann an Jahwe sich versündigt“.

<sup>2)</sup> So richtig urteilt auch Baentsch, David (1907), 159.

Aufstellung dieser Meinung nicht beachtet.<sup>1)</sup> Wie die Worte in 2 S. 24<sub>1</sub> stehen, ist auch da vom göttlichen Zorn eine Konsequenz abgeleitet. Bei David bestand diese darin, daß er zu einer Tat angeregt wurde, worin sich die eigene Neigung zur Überschätzung der irdischen Machtmittel voll enthüllte (vgl. Jes. 69f.), und beim Volke zeigte sich die Konsequenz des Zornes darin, daß sich zu jener Hungersnot (21<sub>1</sub>) eine verheerende Krankheit gesellte (24<sub>15</sub>).

Aber hat nicht auch schon das spätere Israel die in 2 S. 24<sub>1</sub> liegende Vorstellung für unvereinbar mit Gottes Wesen gehalten?<sup>2)</sup> In der Parallelstelle 1 Ch. 21<sub>1</sub> ist nämlich gesagt: „Und Satan trat gegen Israel auf und reizte David, Israel zu zählen.“ Aber der Sinn von 2 S. 24<sub>1</sub> ist nicht aus 1 Ch. 21<sub>1</sub> zu schöpfen. Denn in der späteren Stelle ist „und es fuhr fort der Zorn“ und das „gegen dasselbe“ (Israel) teils ersetzt und teils weggelassen. Dadurch hat der Vorgang einen andern Sinn bekommen. In 2 S. 24<sub>1</sub> handelt es sich um Zornauswirkung, also Herbeiführung von Strafe, und zwar wesentlich gegen Israel. In 1 Ch. 21<sub>1</sub> aber ist das vermittelnde Nebenmoment, nämlich daß David bei der Volkszählung auch seine selbstsüchtige Verkennung der Stellung des Königtums im Gottesreiche enthüllte, zur Hauptsache gemacht. In dieser Beziehung liegt eine Ethisierung des Originaltextes vor. Aber die Ersetzung von „Jahwes Zorn“ durch „Satan, Widersacher“ ist nicht ein Symptom der Ethisierung des Gottesbegriffs, wie jetzt angenommen zu werden pflegt<sup>3)</sup> (s. u. bei 1 Ch. 21<sub>1</sub> nach dem Register).

6. Der Begriff „Zorn“ ist überhaupt nicht von der Sphäre der Persönlichkeit und aus dem moralischen Gesichtspunkt wegzurücken. Wo von „Zorn“ die Rede ist, wird natürlicherweise mit diesem Ausdruck die Reaktion eines persönlichen Wesens gegen unmoralisches Verhalten gemeint. Daher ist es unerlaubt, den einer Persönlichkeit zugeschriebenen Zorn als einen physischen Prozeß hinzustellen, als wäre von einem Aufschäumen der Meereswellen oder von einem Aufflammen der Feuersglut die Rede. Dies sind Metaphern für die Schilderung des Zornes, aber nicht dieser selbst. — Zunächst die Persönlichkeit aber, die Ausrüstung mit Selbstbewußtsein und

<sup>1)</sup> Auch nicht von J. Koeberle, Sünde und Gnade in AT. (1905), 49 und F. Wilke, Das AT. und der christl. Glaube (1911), 58. Vgl. die eingehendere Betrachtung von 2 S. 24<sub>1</sub> ff., die in Theol. AT.s (1922), 186f. gegeben ist.

<sup>2)</sup> So betonen es Marti § 26 und andere.

<sup>3)</sup> Von Budde im KHK. zu 2 S. 24<sub>1</sub> und anderen.



Selbstbestimmung, hat man glücklicherweise — zum Teil in Selbstwiderspruch zu S. 199f. 218 — dem Gotte des älteren Israel noch gelassen (Stade § 31: „Jahwe ist Person“). Soll also der Zorn dieser göttlichen Persönlichkeit nicht auch als sittliche Reaktion gegen ein Unrecht gedacht worden sein?

Daß der alte Israelit unter dem göttlichen Zorn eine sittlich unmotivierte Naturerscheinung oder eine unmoralische Herrscherlaune verstanden habe, ist ja eine in der neueren Zeit bekanntlich weithin vertretene Anschauung.<sup>1)</sup> Dieser Begriff von Jahwes Zorn kann aber bei altisraelitischen Autoren auch nicht aus den Stellen 1 S. 6<sup>19</sup> f. 2 S. 6<sup>6</sup> ff. 15<sup>25</sup> f. 16<sup>10-12</sup> erwiesen werden, die man schließlich noch als Belege zitiert. Denn wenn in 1 S. 6<sup>19</sup> auch nur der MT. ins Auge gefaßt wird, so soll das *ra'a be* ein „besehen der Lade mit Interesse, resp. Neugier“ aussagen, und da dieses Verhalten eine Verletzung der Scheu vor dem göttlichen Wesen in sich schloß, so war das Verhalten jener Leute ein religiöses Vergehen. Folglich fordert es mit Recht das Zürnen der Gottheit heraus.<sup>2)</sup> Eine ebensolche Verletzung der religiösen Scheu und ein Mangel an Vertrauen, daß der Gott Israels sein Eigentum selbst schützen könne, wurde in dem Verhalten von 3Uzza (2 S. 6<sup>6</sup>) gefunden. Deshalb gilt auch dort der göttliche Unwille als motiviert, und daß David in der Nähe eines Gottes, der es mit der Vernachlässigung der Reverenz vor ihm so streng nahm, sich fürchtete (V. 8), ist erklärlich, aber kein Beweis dafür, daß man sich den Zorn der Gottheit als „Herrscherstimmung oder Laune“ gedacht habe. Davon aber, daß dies aus 2 S. 15<sup>25</sup> f. oder 16<sup>10-12</sup> sich ergebe, kann gar keine Rede sein.

Da die soeben erwähnte Stelle 1 S. 6<sup>19</sup> f. auch als die Hauptfundstätte für den modernen Begriff von „Heiligkeit“ zitiert wird, wonach sie „eine Eigenschaft der göttlichen Natur, nicht eine ethische“ (Stade § 34) sein soll, so kann auf Grund der obigen Erörterung aller als ausschlaggebend angesehenen

<sup>1)</sup> Z. B. bei Smend, Religionsgeschichte<sup>2</sup> 56. 101; Marti 129: „Mißstimmung“; Budde im KHK. zu 2 S. 24 1: „Herrscherstimmung, deren Ursachen man nicht weiter verfolgen kann“; Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 40: „verzehrende Eifersucht, schreckhafte Heiligkeit“.

<sup>2)</sup> Die Unrichtigkeit des „fünzigtausend“ ist aber nachgewiesen und also nicht bloß zu vermuten, wie es in den Kommentaren mit Ignorierung meines Nachweises zu heißen pflegt, in meinem Historisch-kritischem Lehrgebäude der hebr. Spr. II, 223.

Stellen kurz dies hinzugefügt werden. Der *qódesch* der Gottheit ist als direkter Gegensatz von *chöl* „Profanheit“ freilich im allgemeinen die Getrenntheit von allem andern und deshalb Profanen, aber zu diesem außergöttlichen Gebiete gehört hauptsächlich auch alles Unmoralische, weil der sittliche Gesichtspunkt bei der Würdigung eines persönlichen Wesens der oberste ist.

7. Insbesondere war auch der Bund Jahwes mit Israel kein Akt der Willkür, Ungerechtigkeit, Unsittlichkeit, wie dies neuerdings hauptsächlich von Frd. Delitzsch<sup>1)</sup> behauptet worden ist, indem er sagte, daß alle Völker außer Israel „von Jahwe selbst der Gottlosigkeit und dem Götzendienste preisgegeben“ worden seien. Dies soll nach ihm freilich mit nackten Worten in Dt. 4 19 ausgesprochen sein. Dort heißt es nämlich: „Daß du deine Augen nicht zum Himmel erhebest und sehest die Sonne etc. und sie anbetest und verehrest, welche (oder: da sie) Jahwe zuerteilt hat allen Völkern unter dem Himmel.“ Aber dies soll erstens nur eine eindrucksvolle Form der Warnung vor der Gestirnanbetung der andern Völker sein. Israel soll den Sternen um so weniger huldigen, als Gott diese den andern Völkern als Ersatz für den Schöpfer und Hinweis auf ihn gegeben hat.<sup>2)</sup> Dieser Ersatz war aber zweitens auch keineswegs eine Null, da ja die Gestirne auch den Nichtisraeliten als Herolde ihres Schöpfers (Ps. 19 1 ff. Jes. 40 26) dienen konnten, und Gott so zum „Erzieher von Völkern und Lehrer von Menschen“ (Ps. 94 10) werden wollte.<sup>3)</sup> Drittens aber war es wohl motiviert und sittlich unangreifbar, wenn Gott zur Durchführung seines Planes der Erziehung des Menschengeschlechts zunächst in Israel eine Pflanzschule der wahren Religion begründete, um Israel zum Quell des Lichts und des Segens für alle Völker werden zu lassen (Jes. 42 6 etc. Gn. 12 3 b etc.). Denn dazu hatte er einerseits einen psychologisch begreiflichen Beweggrund, nämlich an dem einen Volke sich einen unerstürmbaren Mittelpunkt und triebkräftigen Ausgangspunkt der wahren

<sup>1)</sup> Delitzsch, „Babel u. Bibel“ II, 36 f. u. „Die große Täuschung“ (1920 f.). Vgl. mein „Wie weit hat Delitzsch recht?“ (1921)!

<sup>2)</sup> So auch in 29 25 b; vgl. auch 32 8 f. und Jr. 16 19-21 mit Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 128!

<sup>3)</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit neuesten Äußerungen über Dt. 4 19 kann man in meinem Buche „Die messianischen Weissagungen des AT.s“ (1923), 41 finden.

Gotteserkenntnis zu verschaffen, und andererseits ist Israel dabei nicht einmal bevorzugt worden. Denn an ihm hat sich das Gesetz vom Gleichgewicht der Rechte und Pflichten (Sap. 6<sup>7</sup> Lk. 12<sup>48</sup>) mit bemerkenswerter Strenge durchgeführt. Der Jubel über die positive Verbindung mit dem lebendigen Gott ist ja in Israel oft durch den Jammer übertönt worden, den die oftmals von den Menschen verschuldete Zerreißung dieses Bundes hervorrufen mußte.

So kann demnach durch keine Materialien, die aus den Quellen beigebracht werden können, das Urteil erschüttert werden, daß der Gott der legitimen Religion Israels auch schon auf der altprophetischen Stufe dieser Religion als eine moralisch bestimmte Größe angesehen worden ist.

Mit vollem Recht hat also auch schon Volz angenommen, „daß Mose den Gott Jahwe bereits als eine sittliche Persönlichkeit erfaßte“ (a. a. O., S. 67), und gut erinnert er S. 69 daran, daß die Jahwereligion an die Stelle der sittlich indifferenten Einwirkung auf Gott die sittliche zu setzen strebt, wie dies in klassischer Weise bei dem Wettstreit zwischen den sich selbst verstümmelnden Baalspropheten und dem Propheten Elia auf dem Berge Karmel zum Ausdruck gekommen sei (1 K. 18<sup>28</sup>). Richtig urteilt auch Bertholet, *Die Eigenart etc.* (1913), 12f.: „Die sittliche Hoheit der Gottesvorstellung ist einer der markantesten Züge alttestamentlicher religiöser Eigenart“, mit Hinweis auf die babylonische und die biblische Fluterzählung.

Endlich ist hier noch zu bemerken, daß neben der Herbheit oder Strenge im Charakter Jahwes auch schon auf der altprophetischen Stufe die Barmherzigkeit und die Geneigtheit zum Heilspenden vertreten war.<sup>1)</sup> Dies bezweifelt man, indem man auf die sengende Glut der Wüstensonne hinweist. Aber dagegen ist zu fragen: „Konnte die Wirkung der Sonne nicht auch schon den in der Steppe zeltenden alten Hebräern als eine doppelseitige erscheinen?“<sup>2)</sup> Mußte nicht neben ihrer ausdörrenden und versengenden Wirkung auch ihre wohlthätige, Wachstum fördernde, belebende Wirkung empfunden werden? Außerdem aber ist, was die Hauptsache bildet, von allen ältesten Quellen der prophetischen Religion Israels die treue Gesinnung, das Erbarmen, die Geneigtheit zur Errettung der Bedrängten, zum Planen einer Heilsgeschichte als

<sup>1)</sup> Verkannt von v. Baudissin, *Adonis etc.* (1911), 513 (s. o. S. 200<sup>1</sup>).

<sup>2)</sup> Sellin in „*Die Theologie der Gegenwart*“ (1912), 111.



ein Grundzug im Charakter des von dieser Religion verkündeten Gottes hervorgehoben (Gn. 12<sup>1-3</sup> J; 18<sup>26</sup> f. J; Ex. 20<sup>2</sup> E; 33<sup>11</sup> JE etc.; Ri. 5<sup>11</sup> im alten Deborahliede; etc.).

6. Folglich konnte Jahwe als persönliches und moralisches Wesen bei der Feststellung der Gemeinschaft mit dem Volke Israel (s. o. S. 217) auch Bundesbedingungen stellen. Dieselben entfalteten sich in bezug auf seine Leistung naturgemäß als Bundesforderungen und Bundesverheißungen. Auf seiten des Volkes sollte ihnen natürlich Gehorsam und Vertrauen oder Hoffnung entsprechen.

7. Zunächst Bundesforderungen sind sicher bereits in der mosaischen Zeit aufgestellt worden. Denn schon im Deborahliede wird, wer dem ewigen Gotte sozusagen die Vasallentreue nicht hält, verachtet (Ri. 5<sup>15</sup> f.), ja verflucht (V. 23). Auch sind doch die Totenbeschwörer von Saul (1 S. 28<sup>3</sup>) nicht ohne gesetzliche Grundlage verfolgt worden. Eine solche findet sich nun aber wirklich im Bundesbuche, indem Ex. 22<sup>17/18</sup> wenigstens die mit Wahrsagerei nah verwandte Zauberei mit Todesstrafe bedroht wird. Ferner schon die ältesten Schriftpropheten setzen notwendigerweise eine Norm voraus, wonach sie ihre Zeitgenossen beurteilen resp. tadeln durften. Schon sie sprechen davon, daß man Jahwes Gesetz verwarf und seine Satzungen nicht beobachtete etc. (Am. 2<sup>4</sup> Hos. 4<sup>6</sup> 8<sup>12</sup>). Auch entspricht in Hos. 4<sup>1 b</sup> 2 der Gedankengang dem „der zehn Worte“ im wesentlichen so stark, daß man, wenn man von einem geistvollen Redner nicht gerade eine wörtliche Zitierung erwarten will, dort eine Anspielung auf den Dekalog finden darf, zumal dann auch der „Rechtsstreit“ Jahwes mit den Israeliten (V. 1 a) erst vollständig begründet ist. Daß die Richtlinien für das Verhalten des Jahwevolkes aber bei der Abschließung des Sinaibundes gezogen worden sind, das ist ja auch die einhellige Voraussetzung des israelitischen Schrifttums. Denn davon hält auch die Poesie Israels wider (Ps. 103<sup>7</sup>: Jahwe hat seine Wege, d. h. Direktiven oder Weisungen, Mose wissen lassen; etc.).

Die einzige Frage, über deren Beantwortung Zweifel bestehen kann, ist die nach dem Umfange, in welchem die Bundesforderungen bereits zu Moses Zeit festgesetzt worden sind. Zur Beantwortung dieser Frage ist aber teils schon oben S. 185 f. ein Beitrag gegeben worden, und teils soll in der jetzt folgenden Darlegung noch der und jener chronologisch strittige Punkt berührt werden. Bei dieser Darlegung soll übrigens die

alte Einteilung des „Gesetzes“ im wesentlichen als Anordnungsprinzip befolgt werden.

a) Auf dem religiös-sittlichen Gebiete (dem Gebiete der *lex religioso-moralis*) wurde

α) die Forderung der Alleinverehrung Jahwes sicher in der mosaischen Epoche aufgestellt (Ex. 20<sup>3</sup> 22<sup>19</sup> 23<sup>13</sup>; anderer Götter Namen sollt ihr nicht gedenken; 24<sup>f.</sup> 32<sup>f.</sup> EJ; 34<sup>14</sup> J; Dt. 5<sup>7</sup> 6<sup>4</sup> etc.).<sup>1)</sup> Es fragt sich nur, was damit gemeint ist.

Vielfach wurde und wird neuerdings der Jahwe des mosaischen und altprophetischen Glaubens als ein „Lokalgott“ hingestellt (Stade § 42, 2; 50: Sinaigott). In bezug darauf liegt aber erstens schon für den angeblichen (s. o. S. 203f.) „vormosaischen Jahwe“ ein Selbstwiderspruch vor.<sup>2)</sup> Denn „wenn die Hauptverehrung des Gottes nicht mehr an seinem eigentlichen Sitze, sondern an einem entfernten Orte<sup>3)</sup> stattfand, so kann er nicht mehr als bloßer Lokalgott bezeichnet werden.“ Zweitens aber läßt sich auch aus Aussagen, die sicher der altprophetischen Zeit angehören, erweisen, daß die Gottheit der legitimen Religion Altisraels als eine Gottheit mit weiter und vielleicht ungemessener Machtsphäre vorgestellt wurde. Denn nach einem alten poetischen Spruch (Jos. 10<sup>12</sup>) beherrschte Jahwe die Gestirne, und nach einer Stelle im Deboraliede, das von manchen für das älteste Denkmal der hebräischen Literatur angesehen wird (s. o. S. 24), „kämpften die Sterne vom Himmel her“ (Ri. 5<sup>20</sup>) für die Sache des Jahwevolkes. Daß Jahwe sein Volk aus Ägypten befreite und von Land zu Land führte, ist ein Grundelement des alten Gesamtbewußtseins von Israel.<sup>4)</sup> Außerdem ist in den ältesten Pentateuchschichten E und J (s. o. S. 18f.) die Stellung Jahwes zur Völkergeschichte (Gn. 20<sup>3</sup> E, 6<sup>5-8</sup> 11<sup>1-9</sup> 24<sup>3</sup> etc. bei J etc.) und zum Weltursprung (2<sup>4 b</sup> J, etc.) so aufgefaßt, daß er als die oberste Macht in der Welt (Ex. 18<sup>11</sup> E) angesehen wurde.

Dies ist auch schon von folgenden hervorgehoben worden: Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes (1900);

<sup>1)</sup> Gegen Steuernagel, Einleitung (1912), 260 s. o. S. 37; gegen Eerdmans, P. Haupt und Jahn; Budde und andere vgl. S. 163—167. 184f.!

<sup>2)</sup> Bei Stade und anderen, wie Volz (Mose etc., 22f.) gezeigt hat.

<sup>3)</sup> Angeblich zu Kades Barnea (s. o. S. 194f.).

<sup>4)</sup> Ottey, History of Religion of Israel (1905), p. 39, jetzt auch gut von Bertholet, Die Eigenart etc. (1913), 19. 21 betont.

Peisker, Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe (BZATW. XII, 1907, 10 etc.); Sellin, Die alttestl. Religion im Rahmen der andern altorientalischen (1908), 59f. 66f.; Lotz, Abraham etc. (1910), 8f. Auch Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 165 ist in einer trefflichen Auseinandersetzung mit Stade für die Authentie des „Tempelweihspruchs“ Salomos eingetreten: 1 K. 8 12f., wo der Text zum Teil nach LXX V. 53 und Wellhausen so herzustellen und zu übersetzen ist: „Die Sonne am Himmel hat festgestellt Jahwe, er, der da anordnete, zu wohnen im Dunkeln; nun wohl habe ich gebaut ein Haus, eine Wohnung für dich, einen festen Platz für dein Wohnen in Ewigkeiten.“ Auch diese Stelle ist demnach ein gültiges Zeugnis dafür, daß Jahwe schon in altprophetischer Zeit als „Weltschöpfer“ erkannt war.

Daran ändert auch nichts der dem Jephtah in den Mund gelegte Satz: „Wirst du, o Ammoniter (Ri. 11 12 a), nicht dasjenige besitzen, was dich erben lassen wird Kemósch, dein Gott?“ (V. 24). Denn da ist nur vorausgesetzt, daß andere Götter in ihrer Sphäre auch Macht besaßen, aber Jahwe ist der Richter auch über die Ammoniter nach dem gewöhnlich<sup>1)</sup> übersehenen V. 27: „Es beurteile Jahwe, der Richter, heute die zwischen den Kindern Israels und den Kindern Ammons schwebende Streitfrage!“ Ebenso wenig liegt eine Gegeninstanz in der Klage Davids (1 S. 26 19 b β): „Man hat mich heute vertrieben, so daß ich mich nicht anschließen darf an das Erbteil Jahwes, indem sie sagen: Geh, diene andern Göttern!“ Diese Stelle wird auch wieder neuerdings von Wellhausen<sup>2)</sup> betont. Aber sie enthält nicht den Begriff eines „Lokalgottes“ oder auch nur „Landesgottes“. Denn trotz der Erkenntnis von der überragenden Größe Jahwes, wie sie im Deboraliede und in den vielen andern oben zitierten Stellen zum Ausdruck gekommen ist, konnte man denken, das Land des Jahwevolkes sei die eigentliche irdische Erscheinungsstätte Jahwes (vgl. Hos. 8 1 9 15 Sach. 9 8; Hos. 9 3-6), und so erklärt sich auch 2 K. 5 17 2 S. 15 8 vgl. Ps. 137 4. Darnach konnte David ganz natürlicherweise darüber trauern (1 S. 26 19 b β), daß er aus dem Lande fliehen mußte, das der besonderen Nähe des Gottes der Heilsgeschichte gewürdigt wurde.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Z. B. auch wieder von Kittel, Geschichte II (1922), 242, und S. 369 sagt er: „11 27 ändert grundsätzlich daran nichts.“ Er meint statt „grundsätzlich“ vielmehr „nach meiner evolutionistischen Voraussetzung“.

<sup>2)</sup> In „Die Kultur der Gegenwart“ I, 4 (1906), S. 13.

<sup>3)</sup> J. C. Matthes, „Jahwisme en Monotheïsme“ in der Theol. Tijdschrift 1907, 312 erwähnt zwar 1 S. 26 19 b β, aber nicht Ri. 5 20 etc. (oben S. 238).



Auch der Gedanke, daß Jahwe im Himmel wohnt, tritt schon im jahwistischen Geschichtswerke vielfach hervor: Gn. 11 5 19 24 etc. 24 7 etc.<sup>1)</sup> Der schon in den älteren Quellen<sup>2)</sup> auftretende Name „Zelt der Begegnung“ drückt nur die Vorstellung aus, daß dieses Zelt eine bevorzugte Stätte der Enthüllung der Gottheit sei. Ferner ist es falsch, in Ex. 33 3 f. E J, wonach Jahwe aus Zorn über das Volk nicht selbst mit dem Volke nach Kanaan ziehen will, einen Beweis für die Auffassung Jahwes als eines an den Sinai gebundenen Lokalgottes zu finden.<sup>3)</sup> Der zitierte Text enthält ja vielmehr den Gedanken, daß Jahwe nicht an den Sinai gebunden war.

Auch in bezug auf Elias Wanderung zum Horeb-Sinai (1 K. 19 9 ff.) wird neuerdings oft (z. B. von Greßmann s. o. S. 210) Enthüllungsstätte und Wohnstätte verwechselt. Für die hebräischen Quellen war jener Berg nur eine Stätte der Enthüllung (Ex. 19 18: und Jahwe fuhr herab auf den Berg), die Gott in einer betreffenden geschichtlichen Situation gewählt hatte, und an der deshalb Elia Tröstung von ihm erhoffen durfte. Denn seine Wanderung sollte auch nicht den Gedanken „symbolisieren“, daß „das Band zwischen Jahwe und seinem Volke zerrissen war“ (Wildeboer, Jahwedienst und Volksreligion in Israel, 29).

Also ist nach den Quellen in der altprophetischen Zeit allerdings zunächst bloß der Grundsatz der Monolatrie oder Alleinverehrung Jahwes festgestellt worden.<sup>4)</sup> Aber in dieser Periode ist durch Jahwes Sieg über das ägyptische Pantheon auch der Grund zur Erkenntnis der Unvergleichlichkeit (Ex. 15 11 18 11 E) oder Einzigartigkeit des von Mose verkündeten Gottes gelegt worden. Diese Einzigartigkeit Jahwes schloß aber natürlich den prinzipiellen oder keimartigen Monotheismus in sich.

<sup>1)</sup> Also falsch spricht Ed. Meyer, Der Papyrusfund etc. 1912, 49 dem Jahwisten die Vorstellung von Jahwe als dem Welterschöpfer und Geschichtsenker (vgl. Gn. 2 4 b etc. S. 238), der im Himmel wohnt, ab.

<sup>2)</sup> Ex. 33 7-11 E (Nm. 10 33 E, 11 24 E J, 26. 30 E) 12 4 E.

<sup>3)</sup> Z. B. Baentsch im HK. zu Ex. 33 5.

<sup>4)</sup> Für Monolatrie wird übrigens z. B. von Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 74 ff. und Meinhold, Einführung etc. (1919), 104, unrichtig „Henotheismus“ gesagt. Über diesen Begriff s. o. S. 113! — Falsch wird die Ausschließung anderer Götter motiviert bei Hehn, Wege zum Monotheismus (1913), 18: „Die Einheit des Staatswesens erforderte die Einheit der Gottheit und des Kultes.“ Nein, Israel hat deswegen nicht die gleiche Toleranz, wie die andern Völker Vorderasiens, gegenüber andern Kulturen geübt, weil der Ewige sich allein als der Gott Israels erwiesen hat. — Überdies die Frage nach Amenhotep IV. Einfluß ist oben S. 189 erledigt.

Der Eindruck der Einzigartigkeit Jahwes und der darauf fußende Grundsatz seiner Alleinverehrung wirkte ja wenigstens schon dies, daß die geschlechtliche Differenzierung in bezug auf Gott so weit aus dem Horizont Israels wegrückte, daß die hebräische Sprache kein Wort für Göttin bildete. Vgl. über den Grad von Ausscheidung mythologischer Anschauungen noch weiter schon oben S. 180—183!

Der Gottesbegriff der legitimen Religion Israels auf ihrer mosaischen und altprophetischen Stufe wird neuerdings teils zu niedrig und teils zu hoch eingeschätzt.

Denn einerseits ist es zu wenig, wenn man sagt, durch „Moses Glaube und Predigt“ sei nicht „die Verehrung zahlloser Sondergottheiten durch die einzelnen in Israel vereinigten Stämme, Geschlechter und Hausstände ausgeschlossen gewesen“ (Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus 1910, 5; Altisr. Rel. 1912, 32). Denn dies läßt sich zum Teil, nämlich was die Stämme und Geschlechter anlangt, gar nicht beweisen,<sup>1)</sup> zum Teil aber berührt es sich mit der Frage nach den Hausgöttern, und darüber siehe weiter unten S. 257f.!<sup>2)</sup> Das mosaische Alter des Grundsatzes, daß Jahwe allein der Gott Israels sei, wird nach S. 238—240 von allen Quellen vertreten. Wenn aber Budde (1912, 38) die Richtigkeit dieser Überlieferung einfach verneint, so mag er auch nachweisen, in welcher Periode und durch wen dieser Grundsatz später aufgestellt worden sei. Nach dem quellenmäßigen Geschichtsbewußtsein Israels opponierten alle Späteren gegen die fremden Götter im Rückblick auf die grundlegende Epoche, die mit dem Namen Moses verknüpft ist. — Andererseits aber geht z. B. Oehler (Theol. des AT., § 43) so weit, daß er dem mosaischen Israel den absoluten Monotheismus zuschreibt. Daß damit wieder zu viel behauptet ist, lehrt ja schon das erste Gebot des Dekalogs, welches die Existenz anderer göttlicher Mächte neben Jahwe nicht verneint, wie diese Existenz von so vielen andern Sätzen des AT. vorausgesetzt wird (vgl. „Wer ist dir, o Jahwe, gleich unter den Göttern?“ Ex. 15<sup>11</sup> 18<sup>11</sup> Dt. 10<sup>17</sup> 32<sup>12</sup>; Ri. 11<sup>24</sup> 1 S. 26<sup>19</sup> etc.; auch von Wilke, Das AT. etc. 1911, 56 richtig dargestellt und in meiner Theol. AT.s 1922, 130 vom Gesichtspunkt der Psychologie und heilsgeschichtlichen Pädagogik aus erklärt).

β) Ob aber, wie die praktische Verwerfung der Vielgötterei, so auch die Vermeidung der Gottesbilder schon ein Prinzip der mosaischen Gesetzgebung war?

<sup>1)</sup> Über die von Budde 1912, 35 zum Beweis verwertete Stelle 1 S. 20<sup>6</sup> s. o. S. 68 und 79.

<sup>2)</sup> Auch im Gebrauche des Eigennamens „Jahwe“ liegt nicht, daß „die Hebräer Polytheisten“ waren (Greifmann, Mose etc. 1913, 426). Darin liegt nur Monolatrie.

Gerade das Grundgesetz von der Bildlosigkeit des Jahwekultus wird in der neueren Zeit am heftigsten als unmosaisch bezeichnet.

Man meint, es als „in Widerspruch mit den historischen Tatsachen stehend“ bezeichnen zu sollen (Stade, § 19, Anm. 2). Als historisch sei vielmehr folgendes anzusehen: Vielleicht sei „der Zauberstab Moses“ selbst mit Schnitzereien bedeckt gewesen, und dann sei das Israel der Zeit Moses bereits auf der Stufe angelangt gewesen, wo die Entwicklung des Fetisches zum Gottesbilde beginne. Aber „in der Frage der Bildlosigkeit habe sich Moses Religionsstiftung naturgemäß [!] indifferent verhalten. Zum Kampfe gegen die Jahwebilder komme es erst, nachdem das Bild aus den Religionen der Ureinwohner [Stade meint die Kanaaniter] eingedrungen sei. Damals sei die Erinnerung daran, daß Israel früher zwar Fetische, aber keine Bilder gehabt hatte, freilich dem religiösen Fortschritte zugute gekommen.“

In dieser besonderen Einkleidung tritt der Widerspruch gegen das mosaische Alter des Bilderverbots auch bei folgenden auf: Ottley 14, Wellhausen (Die Kultur etc. I, 4), Matthes, Theol. Tijdschrift 1907, 306 und insbesondere Cornill (Moses 1910, 170; Zur Einleitung 1912, 26) sowie Beer (in ZDMG. 1912, 773 f. und in „Mose etc.“ 1912, 17 f.) sprechen sich ungefähr wie Stade aus (vgl. auch oben S. 185!).

Aber selbst wenn jene Sätze voll bewiesen werden könnten — über das, was sie über den Fetischismus des vormosaichen Israel behaupten, s. o. S. 90—108! — würden sie kein Hindernis dagegen bilden, daß Mose in einem Zeitpunkte, wo er eine neue Religionsstufe begründen wollte, auch das Prinzip der Bildlosigkeit des Jahwekultes festlegen konnte. Denn es würde gewiß ein geschichtliches und psychologisches Unrecht sein, wenn man einem solchen Manne wie Mose einen so beschränkten Horizont zutrauen wollte, daß er z. B. nichts von den Astartebildern, deren Sellin so viele in Tašannek gefunden hat (s. o. S. 168<sup>2</sup>), oder von den Götterbildern Babyloniens gehört hätte, — wenn es eines Blickpunktes bedurft haben sollte, dem er das Prinzip der Vermeidung von Gottesbildern entgegengestellt hätte.

Infolgedessen kann die Möglichkeit und Zeitgemäßheit der Aufstellung des Prinzips der Bildlosigkeit des Jahwekultus für die mosaische Epoche nicht bestritten werden. Die Richtigkeit der Überlieferung, welche diese Aufstellung in die Zeit Moses verlegt, kann nur dann verworfen werden, wenn erstens sichere Beweise von der späteren Legitimität von Jahwe-



bildern konstatiert werden können, und wenn zweitens in der nachmosaischen Zeit sich eine Persönlichkeit und ein Zeitpunkt ermitteln lassen, denen die Aufstellung dieses Prinzips mit gleich hoher Wahrscheinlichkeit, wie Mose und seiner Zeit, zugeschrieben werden könnte.

Welches aber war die tatsächliche Stellung der legitimen Religion Israels in der mosaischen und (alt-)prophetischen Zeit zu Jahwebildern?

1. Erstens wie stellen sich die legislativen Partien des AT. aus der älteren Zeit und die aus ihr stammenden Kultusgeräte dazu?

Im Dekalog Ex. 20 2-17 ist der kultische Gebrauch von Nachbildungen überirdischer, irdischer und im Wasser befindlicher Phänomene als Mittel zur Veranschaulichung der Gottheit verboten (V. 4. 5 a || Dt. 5 8. 9 a).<sup>1)</sup> Aber gleich in dem wesentlich elohistischen Bundesbuch Ex. 20 22-23 33 begegnet beim Gesetz über die Freilassung eines hebräischen Knechtes (21 2-6) der Satz: „so lasse ihn sein Herr hintreten *el-hā-elôhim*, und man lasse ihn hintreten zur Türe“ (V. 6). Diese Worte Ex. 21 6 werden nun in neuester Zeit — 1. vielfach so ausgelegt, als müßte der Ausdruck *hā-elôhim* den an der Türe gedachten Hausgott bezeichnen.<sup>2)</sup> Aber 2. was man erstens nicht leugnen kann, ist dies, daß bei dieser Absicht des Textes das doppelte *wehiggāsch* (und lasse hintreten) und die Trennung des *elôhim* von der Türe auffallend wäre. Denn es heißt nicht „zur Gottheit an der Türe“ oder wenigstens „zur Türe, zur Gottheit“. Die tatsächlich angewendete Darstellungsweise legt doch den Gedanken nahe, daß mit *hā-elôhim* auf einen andern Raum, als den des betreffenden Hauses, hingewiesen wird. Zweitens liegt es nahe, daß der Ausdruck *hā-elôhim* in 21 6 ebenso, wie in 22 7. 8 a gemeint sei, und da ist nach dem KHK., dem HK., Grüneisen 182, Kautzsch 98 und anderen an ein „öffentliches Heilig-

<sup>1)</sup> B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien* III (1910), 133 will Ex. 20 4 || Dt. 5 8 deshalb als später eingeschoben bezeichnen, weil *lahēm* etc. 5 a || 9 a sich nicht auf *pēsel (we) kōl temînā* beziehen könnten. Dabei ist die Einwirkung der Aufzählung „was im Himmel etc.“ und die Darlegung in § 350 d meiner Syntax übersehen worden.

<sup>2)</sup> So im KHK. und im HK. z. St.; Grüneisen, *Der Ahnenkultus* etc. 180 f.; Marti 35; Eerdmans, *Alttestl. Studien* III, 128; Kautzsch, *Bibl. Theol.* 98, der dabei ausdrücklich ein „Jahwebild“ gemeint sein läßt.

tum“ gedacht. Die Ausdrucksweise „zur Gottheit“ erklärt sich aber daraus, daß das Heiligtum als die Erscheinungsstätte der Gottheit (20<sup>24</sup>) galt; vgl. auch Michas „Haus Gottes“ in Ri. 17<sup>5</sup>.

Bei dieser wahrscheinlichsten Auslegung von Ex. 21<sup>6a</sup> ist das zweite *wehiggisch* mit „und man lasse ihn hintreten zur Türe“ zu übersetzen (vgl. zum Subjektswechsel Gn. 6<sup>4</sup> etc.: meine Syntax § 399 β), und erst so wird im nächsten Satze (V. 6<sup>b</sup>) die wiederholte Setzung des Subjektes „sein Herr“ voll erklärlich. Ebendeshalb ist die Streichung von „zu Gott und er führe ihn“ als einer späteren Glosse<sup>1)</sup> keineswegs wahrscheinlich. — Die jüngere Parallelstelle Dt. 15<sup>17</sup> läßt die Worte „so laß ihn hintreten *el-hā-elôhim* und laß ihn hintreten zur Türe“ weg. Ist da das einzige mögliche oder wahrscheinlichste Motiv der Weglassung das Bewußtsein des Dt., daß in jener älteren Formulierung ein Gottesbild gemeint gewesen sei und dessen Erwähnung beseitigt werden müsse?<sup>2)</sup> Nein, es gibt auch die Möglichkeit, daß das Dt. mit jener Weglassung den Gebrauch der Lokalheiligtümer beseitigen wollte (so auch Kittel I, 1921, 287). Diese Auffassung ist ganz wahrscheinlich, da sie der bekannten Tendenz des Dt. nach Beseitigung der vielen Kultstätten entsprach.<sup>3)</sup>

Unwahrscheinlich ist es, daß in Ex. 21<sup>6</sup> der Ausdruck *elôhim* im Sinne von „Richter“ gefaßt wird, wie 1 S. 2<sup>25</sup> (nicht Ex. 22<sup>7f.</sup> [mein WB. 18 a]). Allerdings die LXX hat in 21<sup>6</sup> πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ; das Targ. Onq.: dajjânajjā „die Richter“; vgl. auch phön. 𐤍𐤏𐤍 in der Bedeutung „Magistratspersonen“ in der Inschrift Mašûb 2 (Bloch, Phön. Glossar 12) oder „als Titel“ (Lidzbarski 215<sup>b</sup>).<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Holzinger bei Kautzsch, A. T. (1910), z. St.; Oestreicher, Das deuteronomische Grundgesetz (1923), 115.

<sup>2)</sup> So z. B. Kautzsch, Bibl. Theol. (1911), 98; Budde, Altisr. Rel. (1912), 35; Puukko in BAT. 13 (1913), 147.

<sup>3)</sup> Eichrodt (Die Quellen der Genesis etc. 1916, 10) Versuch, die Verschiedenheit der beiden Stellen aus „handschriftlichen Varianten“ zu erklären, ist schon in meinem Komm. zum Dt. (1917), 131 beurteilt und als unannehmbar erwiesen worden.

<sup>4)</sup> In Ex. 22<sup>7f.</sup> soll *elôhim* nach Eerdmans, Alttestl. Studien III (1910), 128 „die Hausgötter“ bezeichnen, weil in V. 9<sup>f.</sup> Jahwe genannt sei. In V. 7<sup>f.</sup> handle es sich um Dinge, die im Hause aufbewahrt wurden, und da hätten die Hausgötter entscheiden können; aber in V. 9<sup>f.</sup> handle es sich um etwas, was auf freiem Felde passiere, und da müsse der Eid bei Jahwe geleistet werden. Indes daß in dem Gesetzbuche mit dem Ausdruck *ha-elohim* „der Gott“ die Penaten gegenüber Jahwe bezeichnet worden seien, ist schon deswegen unannehmbar, weil die Gesetzbücher nicht die sogenannte „Volksreligion“ vertreten. Entscheidend aber gegen Eerdmans ist, was er nicht beachtet hat, daß nämlich mit *ha-elohim* (V. 7. 8 a) das artikellose *elohim* (V. 8 b) wechselt. Dieses letztere kann gegenüber dem

Übrigens stimmt die mir einzig textgemäß scheinende Auslegung von Ex. 21<sup>6</sup> (22<sup>7f.</sup>) auch mit allen andern Gesetzescorpora, und es ist doch auch keine Kleinigkeit, wenn in 20<sup>4f.</sup> jegliche Gottesbilder verboten und doch in 21<sup>6</sup> (22<sup>7f.</sup>) ein solches bei jedem Hause vorausgesetzt sein soll. Aber vielleicht liegt ein Widerspruch gegen 20<sup>4f.</sup> in 20<sup>23</sup>, wo silberne und goldene Götterbilder verboten werden, und in 34<sup>17</sup>, wo „gegossene Götterbilder“ untersagt sind. Aber soll da der Ton auf der Kostbarkeit oder der Herstellungsart der Gottesbilder liegen?<sup>1)</sup> Konnte bei einer so wichtigen religiösen Frage, ob die Gottheit durch Bilder dargestellt werden könne und solle, die Art des Materials eine entscheidende Rolle spielen? Konnte in einer Sache von größter prinzipieller Bedeutung etwas Entscheidendes darauf ankommen, ob das Gottesbild gegossen, oder geschnitzt war? Ist diese Frage wirklich im Sinne der Texte zu bejahen? Vor dieser schon an sich wenig wahrscheinlichen Annahme warnt doch auch laut genug die — gewöhnlich übersehene — Motivierung des Verbots der Gottesbilder von Ex. 20<sup>23</sup>, die in V. 22 direkt vorhergeht, nämlich „Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel aus mit euch geredet habe“ (vgl. die eindringliche Betonung dieses Motivs in Dt. 4<sup>12. 15-18</sup> [auch 23. 25. 33. 58 f.]). Damit soll die Unsichtbarkeit des von Mose verkündigten Gottes betont werden, und folglich ist das so eingeleitete Gottesbilderverbot (Ex. 20<sup>23</sup>) allgemein gemeint. Also sind alle legislativen Partien des AT. betreffs dieses Verbots einig.

Oder weist ein Stück vom ausdrücklich gebotenen Kultuszubehör auf ein Jahwebildnis hin? Nun betreffs „der Lade Gottes“ findet immer noch die Ansicht ihre Vertreter, daß

---

zweimaligen *ha-elohim* nur „Gott“ bezeichnen, und dieser Ausdruck weist auf ein öffentliches Heiligtum (20<sup>24-26</sup> etc.). An den Eid bei Jahwe (V. 9 f.) wird aber appelliert, wenn man entfernt von einem solchen Heiligtum und dem die Gottesentscheidung vermittelnden Priester ist.

<sup>1)</sup> Z. B. Kautzsch, *Bibl. Theol.* (1911), 50 beruhigt sich bei dem Satze: „Von einem Verbot der Schnitzbilder verlautet in dieser sicher alten Stelle Ex. 34<sup>17</sup> nichts.“ Eine solche Behauptung würde ich nur dann aufzustellen wagen, wenn ausdrücklich dastünde: „Aber geschnitzte Gottesbilder darfst du machen.“ — Über meine obige Darlegung erlaubt Nowack (*Th. Lit.-Ztg.* 1913, 552) sich zu sagen, daß ich mir „die Beweisführung zu leicht mache“. Die Entscheidung darüber überlasse ich ruhig dem Leser.



sie einen Fetischstein enthalten habe.<sup>1)</sup> Allein diese Annahme stimmt nicht einmal mit der niedrigen Einschätzung zusammen, die einige Neuere betreffs der mosaischen Stufe der legitimen Religion Israels geltend machen wollen (s. o. S. 218), geschweige denn mit deren wirklichem Niveau (s. o. S. 236).

Gegen diese Annahme haben sich deshalb auch z. B. diese ausgesprochen: Kittel, *Gesch. I*, 1921, 570; Holzinger im KHK. zum Ex., S. 123 und Benzinger, *Hebr. Archäologie* 1907, 312. Nur meint dieser, daß in der Lade „am ehesten die [babylonischen] Schicksalstafeln lagen“. Aber Weisungen über den Gang der Ereignisse wurden in der Jahwereligion durch die Befragung von Urim und Tummim (mein WB. 546) gegeben, und auch die israelitische Überlieferung, daß zwei Tafeln mit „den zehn Worten“ (Ex. 34<sup>28</sup> Dt. 4<sup>13</sup> 10<sup>4</sup>) in der Lade aufbewahrt worden sind, entbehrt keineswegs der Analogien im außerisraelitischen Altertum. Denn auch bei andern alten Völkern wurden die wichtigsten Dokumente der Volksliteratur in Tempeln aufbewahrt, wie z. B. die Sibyllinischen Bücher im Capitolium (Friedlieb, *Oracula Sib.*, p. VIII). Auch ist neuerdings in immer vollerm Maße darauf hingewiesen worden, daß alte Texte namentlich auch in Ägypten zu den Füßen der Gottheiten unter Statuen niedergelegt worden sind (Joh. Herrmann in ZATW. 1908, 291 ff.). Gegen alle israelitischen Quellen und ohne irgendwelchen positiven Beweis wird also behauptet, daß die Lade Jahwes ihre „Parallelen in ägyptischen heiligen Kasten mit einem Gottesbilde“ habe.<sup>2)</sup> Insbesondere ist dabei noch dies übersehen, daß dann der Wunsch usw. von Ex. 32<sup>1</sup> ff. unmöglich gewesen wäre.

2. Zweitens, welches war die Stellung der Propheten zu dieser Frage?

Bei keinem der älteren Propheten, einem Samuel, Nathan, Gad findet sich eine Spur von einem Jahwebild. Jenem bekannten Ahia von Silo ist sogar eine Bekämpfung der von Jerobeam I. aufgestellten Stierbilder zugeschrieben (1 K. 14<sup>9</sup>). Aber freilich ist von Elia eine solche nicht gemeldet. Indes in Elias Periode bestand die größte Gefahr für die israelitische Religion darin, daß der Baʿalskult importiert werde (1 K. 16<sup>31</sup>).

<sup>1)</sup> Stade § 18, 2; 56, 1; G. F. Moore, *Enc. Biblica II*, 2155: a stone from the „mount of God“, als einen Vertreter des angeblichen (s. o. S. 240, Z. 9 ff.) Berggottes; Ed. Meyer, *Die Israeliten etc.* 1906, 474; Bertholet, *Kulturgeschichte* (1919), 99: „vielleicht zwei Meteorsteine“; Greßmann, *Die Lade Jahwes* (1920): ein Bildnis von Baʿal und ʾAstarte!

<sup>2)</sup> v. Baudissin, *Die alttestl. Wissenschaft und die Religionsgeschichte* 1912, 10.

Die Ausrottung dieser neuen Giftpflanze war die geschichtliche Aufgabe Elias. Die Jahwereligion überhaupt zu verteidigen, mußte sein Ziel sein, und hört man denn etwa in den Berichten, daß er beim Wettkampf auf dem Karmel (1 K. 18 19 f.) neben dem von ihm errichteten Altar ein Jahwebildnis aufgestellt habe.

Was aber ergibt sich aus Hos. 3 4?

Danach werden die Israeliten des Zehnstämmereiches „viele Tage wohnen (im Exil) ohne König und ohne Fürst und ohne Schlachtopfer und ohne Maſſébe und ohne Ephod und ohne Teraphim“.

Aus dem Zusammenhange des 4. Verses mit dem Vorausgehenden ergibt sich dies: Die vielen Tage (V. 4 a) sind = den vielen Tagen von V. 3, welche die Zeit der ehelichen Untreue bezeichnen, und in 3 1 ist die religiöse Untreue Israels mit der Ehe einer Buhlerin verglichen. Nach diesem Zusammenhang der vielen Tage von V. 3 b und der vielen Tage von V. 4 a sind die in V. 4 aufgezählten Dinge solche, durch deren Bevorzugung das Israel des Zehnstämmereichs seine Treue gegenüber Jahwe verletzt hat. So wenig nun eine Buhlerin nach einer Strafzeit zu ihrer buhlerischen Praxis zurückkehren soll, ebenso wenig sollen die religiös ungetreuen Bürger des Zehnstämmereichs nach ihrem Exil zu ihren früheren religiösen Übungen zurückkehren. — Betrachten wir nun den Zusammenhang von V. 4 mit dem darauffolgenden Kontext! V. 5 lautet: „Danach werden die Israeliten sich bekehren und Jahwe als ihren Gott und David (die davidische Dynastie) als ihren König aufsuchen, ja werden lebhaft hinstreben zu Jahwe, ihrem Gott, und seinem Guten am Ende der Tage.“ — Wenn Hosea in diesen Texten hätte aussagen wollen, daß die von den Exulanten aufgegebenen Dinge (V. 4) nach dem Ende der Gefangenschaft wieder als ihre Besitztümer und Institutionen fungieren würden, dann hätte der Prophet natürlicherweise gesagt (in V. 5): Sie werden zurückkehren zu ihrem König usw. Aber in Wirklichkeit sagt V. 5, daß die Israeliten des Königreichs Samaria, die vielfach sogar zu Baſal und Astarte abgefallen waren (1 K. 16 31 etc.), nicht bloß im allgemeinen Jahwe als ihren Gott suchen werden, sondern daß sie auch das davidische Haus als ihre Herrscherfamilie wieder aufsuchen (vgl. 2 S. 19 9 f. 41-43) und gleichsam hinzittern werden zu Jahwe und seinem Guten oder Gut (d. h. seinen guten Dingen, vgl. LXX: τὰ ἀγαθὰ αὐτοῦ).

Nämlich *tûb* besitzt da seinen häufigen konkreten Sinn (mein WB. 134 a) und heißt nicht „Gütigkeit“ (Luther: Gnade), denn wenn dieser Begriff auch zu „reumütig zurückkehren“ passen würde, so würde bei diesem Begriff doch die erst hinterher folgende Hinzufügung auffallen. Auch dieser syntaktische Umstand weist darauf hin, daß mit *tûb* etwas relativ Selbst-

ständiges neben Jahwe erwähnt sein soll. Dem Gegensatze, in welchem nach dem Textzusammenhang die von V. 5 erwähnten Größen zu den in V. 4 aufgezählten Besitztümern stehen müssen, werden auch folgende Übersetzungen nicht gerecht: „zu seiner Guttat“ (v. Orelli im KK. 1908 z. St.), „zu seiner Segensfülle“ (Gesenius-Buhl s. v.), „zu seinem Segen“ (Nowack im HK. und Guthe bei Kautzsch, AT. 1910), „zu seinem Glück“ (Marti im KHK. z. St.).

Danach ist die Meinung von Hos. 3 4 f. diese: Wie die in V. 4 erwähnten König und Fürst ihr gottgefälliges Gegenstück in der davidischen Dynastie besitzen, so die vier aufgezählten Kultusbestandteile in Jahwe und in dem darauffolgenden Ausdruck „seinem Guten oder Gut“. Demnach sollen von den Israeliten des Königreichs Samaria die in V. 4 aufgezählten Objekte nicht bloß in ihrer Strafzeit, sondern auch nach dieser aufgegeben werden. Die Israeliten von Samaria sollen also, wie ihre bilderdienerschen und auch noch in anderer Hinsicht kultisch und religiös illegitimen Könige (1 K. 12<sup>26</sup> ff. 13<sup>1</sup> ff. 14<sup>7</sup> ff. 16<sup>31</sup> etc.), so auch folgende Dinge nach den Tagen ihrer Gefangenschaft aufgeben: die dem versinnlichten Jahwe zu Bethel usw. gewidmeten Schlachtopfer sowie die auf Baʿal gedeutete Maṣṣébe (s. o. S. 107 f.) und das von ihnen mißbrauchte oder falsch verselbständigte Ephod (priesterliches Schulterkleid mit den heiligen Losen; s. u. S. 256) und den (oder die) Teraphim, d. h. Hausgötter (Penaten; vgl. S. 62 f. 96. 257).

Diese meine Auslegung von Hos. 3 4 f. bewährt sich doch gegenüber allen Bedenken, die auf den ersten Blick dagegen aufsteigen zu müssen scheinen. Oder kann erstens etwa Hosea in der Wegwendung Nordisraels von seinem — zu vielen Revolutionen führenden und vielfach gegen die legitime Religion Israels opponierenden — Königtum und in der Hinwendung zur davidischen Dynastie nicht einen gesunden Fortschritt gesehen haben? Einen solchen könnte er ja sogar darin gefunden haben, daß Nordisrael sich vom irdischen Königtum überhaupt abwendete und zum bloßen Jahwekönigtum zurückwendete, falls etwa in 3 5 a die Worte von „und suchen werden“ bis „ihren König“ eine spätere Ergänzung sein und die Sätze von 8 4 10 3 13 10 f. sich auf das irdische Königtum überhaupt beziehen sollten, was mir aber nach meiner Einleitung 308 f. nicht wahrscheinlich ist.<sup>1)</sup> Würde Hosea ferner, wenn er in 3 4 die Entbehrung gottgestifteter Kultusbestandteile hätte aussprechen wollen, ge-

<sup>1)</sup> So mit Recht jetzt auch W. Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatalogie* (1913), 48 f.



rade Maššébe, Ephod und Teraphîm mit genannt haben? Die Maššében sind ja bei ihm auch 10<sub>1f.</sub> als Bestandteile des von ihm gemißbilligten Kultus von Nordisrael aufgeführt. Speziell auch die Teraphîm sind wenigstens an den beiden andern Prophetenstellen, wo sie noch vorkommen (Sach. 10<sub>2</sub> Hes. 21<sub>26/21</sub>), ausdrücklich als ungesetzliches Kultuselement erwähnt.<sup>1)</sup> — Viel leichter kann zweitens angenommen werden, daß Hosea eine Anzahl von Elementen des Staats- und Religionswesens aufzählen wollte, durch deren Begünstigung die Bürgerschaft Nordisraels die legitime Religion Israels verletzte. Zu diesen Elementen konnte aber auch das *zēbach*, das vielfach in wüste Opfererschmäuse ausmündende und als äußerliche Zeremonie überschätzte Schlachtopfer, mit gerechnet werden. Man vergesse doch nicht 4<sub>10f.</sub> 13<sub>f.</sub>; 6<sub>6a</sub>: an Loyalität habe ich Gefallen und nicht an Schlachtopfer; 9<sub>4</sub>: ihre Schlachtopfer sind ihm (Jahwe) nicht angenehm!<sup>2)</sup>

Folglich läßt sich aus Hos. 3<sub>4f.</sub> keine prophetische Billigung z. B. der Teraphîm schöpfen, und damit stimmt ja auch dies zusammen, daß die in Nordisrael verwendeten Jahwebilder in Hos. 8<sub>5f.</sub> 10<sub>5</sub> 13<sub>2</sub> ausdrücklich zurückgewiesen sind. „Auch bei dem Ausdruck „Machwerk unserer Hände“ (14<sub>4</sub>) muß an Jahwebilder gedacht werden. Nur so hat die Frage „Was habe ich fortan mit Bildnissen zu tun?“ (V. 9) einen Sinn.“<sup>3)</sup> Ja, sagt man, dies bestreiten wir nicht; aber Hosea hat mit dieser Verurteilung der Jahwebilder den Anfang gemacht.<sup>4)</sup>

Aber dagegen erheben sich formelle und materielle Bedenken. Denn erstens können die Propheten nicht Ankläger und Richter in einer und derselben Person gewesen sein. Hosea kann nicht das Prinzip der Bildlosigkeit des Jahwekultes erst geschaffen und zugleich seine Zeitgenossen wegen der

<sup>1)</sup> Sach. 10<sub>2</sub> ist mit Hosea etwa gleichzeitig (meine Einleitung 366—371). Um so weniger wahrscheinlich ist es, daß „noch Hosea nichts gegen die Teraphîm einzuwenden hat“ (Eerdmans, Alttestl. Studien III, 137; Kautzsch, Bibl. Theol. 98; Badè, The decalogue etc. 1914, 8).

<sup>2)</sup> Übrigens daß Hosea in 3<sub>4</sub> „Gutes und Böses nebeneinander nennt“ (Kittel, Gesch. II, 1922, 394), kann nicht zugegeben werden. Dies geht auch nach W. Baumgartner aaO., 37 „aus sachlichen Gründen nicht an“. — Gegen die Ausscheidung von 3<sub>5</sub> aus den echten Reden Hoseas vgl. mein „Die messianischen Weissagungen“ (1923), 175!

<sup>3)</sup> Valeton, Amos und Hosea (1898), 109.

<sup>4)</sup> Marti, Die Religion des AT. etc. 1907, 156; und andere, wie z. B. Grefmann im Auswahl-AT., 7. Lieferung (1910), 370 sagt: „Mit Hosea beginnt [!] die Verspottung der Bilder.“

Verletzung dieses Prinzips verurteilt haben. Ein Gegengewicht dagegen kann nicht in dem Umstand liegen, daß sich Hosea bei seiner Polemik nicht auf ein von Mose gegebenes Gesetz beruft.<sup>1)</sup> Denn über Verletzung früherer Gottesweisungen klagen die Propheten, wenn auch mit dem allgemeinen Hinweis auf die Gesetze (Am. 2 4 Hos. 4 6 8 12), so doch nicht mit mechanischer Zitierung im einzelnen Falle. Außerdem hat gerade Hosea bei der Abschaffung einer früher zugelassenen Sitte ein „nicht mehr“ hinzugefügt (2 18/16), aber bei der Verurteilung der Jahwebilder hat er dies nicht getan. — Zweitens stimmt die Behauptung, daß Hosea den Grundsatz des bildlosen Jahwekultus erst aufgebracht habe, auch nicht mit den Tatsachen. Denn schon Amos hat ausgerufen: „Kommt nach Bethel und werdet zu Rebellen!“ (4 4 a), d. h. unternimmt ihr Festreisen nach Bethel (wo eines von den beiden Stiersymbolen Jahwes stand), so vollzieht ihr einen religiösen Abfall. Dazu kommt noch 5 5 f. 7 9, wo die Bamoth (Höhen = Nebenheiligtümer) Isaaks mit Vernichtung bedroht werden, und nach V. 10 ließ Amos gerade zu Bethel seine Strafrede erschallen. Dies ist aber aus folgendem Gesichtspunkt wichtig. Zur Zeit von Amos gab es auch noch in Juda Bamoth, aber sie wurden noch nicht von Amos bekämpft, sondern erst von Micha (1 5 b). Also müssen die Höhenaltäre des Zehnstämmereichs eine besondere Eigenschaft besessen haben, um deretwillen sie für Jahwe greuelhaft waren. War es Götzendienst?<sup>2)</sup> Nein, zu Bethel schwur man: „So wahr Jahwe lebt!“ (Hos. 4 15).<sup>3)</sup> Greuelhaft aber waren die Höhenaltäre Nordisraels, weil bei ihrem Jahwekult Stierbilder zur Veranschaulichung der Gottheit verwendet wurden.

Also schon in der Sendung des Propheten Amos nach Bethel (7 15 b) liegt das Urteil ausgesprochen, daß in dem dort geübten Jahwekultus ein Prinzip der Jahwereligion verletzt wurde. Das Stierbild von (dem Königreich) Samaria war dessen Schuldquelle (8 14).<sup>4)</sup> Bethel „Gotteshausen“ war durch die Auf-

1) Wie von Löhr, Alttestl. Religionsgeschichte, 64 betont wird.

2) So Frd. Delitzsch, Babel und Bibel III, S. 39. S. u. 251, Anm. 1!

3) Dies ist auch durch den in Samaria ausgegrabenen (Theol. Literaturblatt 1911, Nr. 3) Personennamen bestätigt worden, der 3Egel-jāw zu sprechen ist (vgl. meine Abhandlung in ZATW. 1915, 48) und „Kalb = junger Stier ist Jahwe“ bedeutet.

4) Die Lesart 'aschma ist festzuhalten nach ZATW. 1914, 17 f.

stellung des Stierbildnisses zu einem Betháwen „Unheilshausen“ geworden (Hos. 10 5).

Seit wann aber vor Amos und Hosea sind die von ihnen erwähnten Gottesgesetze (Am. 2 4 Hos. 4 6 8 12) bekannt gewesen? Nun Hosea sagte: „Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb etc.“ (11 1; 2 17). Demnach blickte er von dem Israel seiner Zeit, das die Liebe Jahwes mit Untreue belohnt hatte, zu dem Israel der Zeit der Erlösung aus Ägypten zurück. Diese Periode betrachtete er als die normale und konstituierende, und auf sie wies er auch mit den Worten „Durch einen Propheten hat Jahwe Israel aus Ägypten geführt“ (12 14) zurück. Nicht etwa hat Hosea auf die Periode Elias oder Samuels als auf grundlegende Zeiten zurückgewiesen, und die Zeit des Auszugs aus Ägypten ist auch die einzige Periode, auf die Amos (5 25) als auf eine normative zurückblickte. Folglich lassen auch das Verhalten und die Äußerungen der Propheten keinen andern Schluß zu, als daß der Grundsatz der Bildlosigkeit des Jahwekultes schon in jener grundlegenden Epoche festgestellt worden ist, wo auch andere Hauptpfeiler der legitimen Religion Israels eingesenkt wurden.

3. Aber was sagen drittens die Geschichtsbücher dazu? Deren Angaben über den Gebrauch von sicheren oder fraglichen Gottesbildern werden vielleicht am richtigsten in dieser Reihenfolge betrachtet.

Zunächst gibt es in den Geschichtsbüchern Aussagen, in denen der Gebrauch von Gottesbildern getadelt wird, und kein Anlaß besteht, die Berechtigung dieses Tadels zu bezweifeln. Hierher gehört gleich die Erzählung von jenem kleinen Stier, den man „das goldene Kalb“ zu nennen pflegt (Ex. 32 1 ff. EJ; s. o. S. 50f.). Denn dessen Anfertigung wurde nur von der Volksmasse dem Aaron abgedrungen. An diese Erzählung reiht sich unter dem vorhin angegebenen Gesichtspunkt auch der Bericht, daß Jerobeam I. nahe an der Südgrenze und der Nordgrenze seines Königreichs, zu Bethel und zu Dan, je einen kleinen goldenen Stier als Symbol Jahwes aufstellen ließ (1 K. 12 28 f.). Wie wäre es in bezug auf dieses Vorgehen des Königs zu dem Begriff „die Sünde Jerobeams“ (13 34 14 16 etc.) gekommen, wenn die Verehrung Jahwes unter dem Bilde eines Stieres vorher legitim gewesen wäre?<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Daß aber in Ex. 32 1 f. und 1 K. 12 28 nur Bilderdienst, Verehrung



Dann kommen in der Gottesbilderfrage solche Angaben der Geschichtsbücher in Betracht, wo wegen der sonstigen Stellung der betreffenden Person die Berechtigung des Tadels ihres Verhaltens fraglich sein kann. Nämlich über Gideon ist in Ri. 8<sup>24-27</sup> erzählt, daß er eine große Masse Gold und roten Purpurstoff zu einem Ephod verarbeiten und dieses in seiner Heimatstadt 3Ophra (in Westmanasse) aufstellen ließ, so daß „ganz Israel“ wegen dieser Einrichtung sich zur religiösen Untreue verirrete.

Was nun war erstens dieses Ephod?

Nun *’ephod* bezeichnet nach seinem Zusammenhang mit *’aphuddá* „Überzug“ (Jes. 30<sup>22</sup>) etc. einen „Überwurf“,<sup>1)</sup> und davon sind zwei Arten sicher erwähnt und allgemein anerkannt: 1. das zur hohepriesterlichen Gewandung gehörende Ephod, das aus Goldfäden, Purpurstoff etc. hergestellt war (Ex. 25<sup>7</sup> 28<sup>4</sup> ff. 29<sup>5</sup> 35<sup>9</sup>. 27 39<sup>2</sup> ff. Lv. 8<sup>7</sup>). Es kann ursprünglich ein Lendenschurz gewesen sein,<sup>2)</sup> wurde aber nach dem hebräischen Schrifttum über dem Obergewande getragen (Lv. 8<sup>7</sup>).<sup>3)</sup> — 2. Daneben ist anerkanntermaßen ein *’ephod bad*, d. h. „Ephod

eines Symbols von Jahwe, gemeint ist, ergibt sich auch (s. o. S. 51<sup>1</sup> u. 246) aus folgenden drei Spuren: aus der Freundschaft mehrerer Könige Nordisraels mit den Propheten Elia, Elisa usw., die für die treue Verehrung Jahwes kämpften; aus Hos. 4<sup>15</sup>, wonach man zu Bethel bei Jahwe schwur, und aus 1 K. 16<sup>31</sup>, wonach die Sünde Jerobeams eine geringere Verirrung gegenüber dem Kult Baßals und der Astarte war. Also hat Delitzsch in Babel und Bibel III, 39 mit Unrecht behauptet, daß der Gottesdienst Nordisraels auf einem niedrigeren Niveau, als der Baßalkult und der sumerisch-babylonische Kult, gestanden habe. Wenn jene Stierbildnisse hie und da „Götter“ genannt sind (1 K. 12<sup>28</sup> 14<sup>9</sup> etc.), so beruht das nur teils auf Kürze der Ausdrucksweise und teils auf der bekannten Zusammenschau von Gottesbildern und Göttern, die in der religiösen Praxis leicht eintritt. — Erst der Chronist (II, 11<sup>15</sup>) hat neben den Kälbern auch Seßirim (S. 48) als Kultusobjekte Jerobeams I. erwähnt, und während ein Text in Tob. 1<sup>5</sup> das von Jerobeam aufgestellte Kalb nennt, setzt ein anderer dafür *ἡ Βάαλ ἡ δάμαλις* (mit Kombination von Baßal und der als Kuh symbolisierten Astarte; vgl. Böhlig im Archiv für Rel. 1914, 349). Durch diese späten Äußerungen kann aber der Charakter von Jerobeams Tat nicht geändert werden.

<sup>1)</sup> Vgl. mit Jirku, Mantik (1913), 12 das kopt. *ephut* „Mantel“.

<sup>2)</sup> E. Sellin, Das israelitische Ephod (Gießen, Töpelmann 1906), 3—5.

<sup>3)</sup> Für die daran befindliche „Tasche“, das Behältnis von „Licht und Recht“, kann ich in den „ägyptischen Orakelkasten mit den Bildnissen von Göttern, deren Orakel darin bewahrt wurden“, woran nach Richardson (Princeton Theol. Review 1912, 603) Aalders in Gereformeerde Theol. Tijdschrift 1916, 324 mich erinnert, keine Analogien sehen.

aus Linnenstoff“<sup>1)</sup> erwähnt, und dieses scheint noch als bloßer Lendenschurz vorzukommen:<sup>2)</sup> vgl. 1 S. 2<sup>18</sup> gegenüber V. 19; 22<sup>18</sup> (LXX: *ἐφούδ*) 2 S. 6<sup>14</sup> 1 Ch. 15<sup>27</sup>. — 3. Nun ist die große Frage, ob noch ein drittes Ephod erwähnt ist. Ephod könnte ja nach einer Art von Metonymie, wonach auch das charakteristische Anzeichen für die Sache selbst steht (vgl. meine Stilistik etc. 31), ein überzogenes (mit einem silbernen oder goldenen Überzug bedecktes) Gottesbild gewesen sein, und ein solches wird von vielen in Ri. 8<sup>27</sup> 17<sup>5</sup> 18<sup>14</sup>, 17 f. 20<sup>1</sup> S. 2<sup>28</sup> 14<sup>3</sup> 21<sup>10</sup> 23<sup>6,9</sup> 30<sup>7</sup> Hos. 3<sup>4</sup> gefunden.

Diese Meinung ist — in Ergänzung von „Die Hauptprobleme etc.“ 59 ff. — neuerdings besonders von Sellin aaO., 8 ff. einer gründlichen Kritik unterzogen worden. In ihr weist er nach, daß die für die Gottesbild-Hypothese vorgebrachten Gründe nicht Stich halten, und ich meinerseits lege die Sache nochmals so dar: — a) Die 1700 Sekel (je ca. 16,37 Gramm) Gold von Ri. 8<sup>26 a</sup> können über die Form des Gegenstandes, der daraus gefertigt wurde, nicht entscheiden. Ich verzichte also darauf, jenen Betrag von Gold mit Budde oder Nowack z. St. willkürlich durch Streichung des Wortes für „tausend“ zu vermindern, urteile aber, daß aus jener Goldmasse ebenso, wie ein kolossales Gottesbild, so auch ein äußerst glänzendes Exemplar von einem priesterlichen Überwurf samt Tasche für Urim-Tummim hergestellt werden konnte. So steht die Sache sogar dann, wenn von dem in 26<sup>b</sup> mit erwähnten roten Purpurstoff bei der Erklärung des *ôthô* „daraus“ (27<sup>a</sup>  $\alpha$ ) wirklich ganz abgesehen werden darf.<sup>3)</sup> — b) Das *wajjasség* Ri. 8<sup>27 a</sup>  $\beta$  ist von den Neueren allgemein<sup>4)</sup> mit „und er stellte auf“ übersetzt und als Hauptgrund dafür geltend gemacht worden, daß mit diesem Ephod ein Gottesbild gemeint sei.<sup>5)</sup> Aber Sellin hat aaO., S. 10 gezeigt,

<sup>1)</sup> Nicht „für das männliche Glied“, wie T. U. Foote, The Ephod, its Form and Use (Baltimore 1902; vgl. Journal of Bibl. Lit. XXI, 1) will; vgl. mein WB. 34 a!

<sup>2)</sup> Jedenfalls war schon nach der alten Stelle Ex. 20<sup>26</sup> die Scham nicht gegenüber dem Altar zu enthüllen! — Elhorst, Das Ephod (in ZATW. 1910, 259 ff.) beachtet das nicht und bestreitet mit Unrecht, daß Ephod in 1 S. 2<sup>18</sup> usw. als Kleidungsstück gemeint sei. Er will, indem er die drei oben angeführten Stellenreihen zusammenwirft, mit dem bloßen Wort „Ephod“ eine „Orakeleinrichtung“ oder die „Orakeltasche“ (S. 266. 272) gemeint sein lassen. Aber nicht das *Ephod* war diese, sondern das am Ephod befestigte *Chöschen*, das Täschchen mit den Symbolen von „Licht und Recht“.

<sup>3)</sup> Ein „harmloses Gewandstück“ oder „einfaches priesterliches Gewand“ (Cornill, Zur Einl. 1912, 27. 71) finde ich nicht in Ri. 8<sup>27</sup>.

<sup>4)</sup> Kautzsch, Bibl. Theol. 95; Oettli im KK. z. St.; M. J. Lagrange, Le libre des Juges (1903) z. St.: „et le plaça“; Cornill, Zur Einl. 27.

<sup>5)</sup> Moore im ICC; Budde im KHK. und Altisr. Religion 1912, 44; Nowack

daß *hiššig* in Ri. 6<sup>37</sup> 1 S. 5<sup>2</sup> 2 S. 6<sup>17</sup> Dt. 28<sup>56</sup> etc. vom Hinlegen eines Felles, vom Niedersetzen der Lade usw. (vgl. mein WB. 157 a) gebraucht wird. Jenes *wajjaššég* Ri. 8<sup>27</sup> kann also auch bedeuten „und er legte es hin“, was auch Kittel bei Kautzsch, AT. 1909 zu Ri. 8<sup>27</sup> als möglich anerkennt, oder „und er deponierte es“ oder „und er wies ihm einen Platz an“. — c) Ferner ist *wajjiznû* „und sie brachen die religiöse Treue“ (Ri. 8<sup>27 a 7</sup>, mein WB. 91<sup>b</sup>) gerade auch in bezug auf Orakelbefragung gesagt (Hos. 4<sup>12</sup> Lv. 20<sup>6</sup>; Sellin aaO.). Also dieses Textelement kann ebenfalls keinen Beweis dafür bilden, daß jenes Ephod ein Gottesbild gewesen sei.

Infolgedessen kann und muß ich bei meinem Urteile (Die Hauptprobleme etc. 62) bleiben, daß das in Ri. 8<sup>27</sup> erwähnte Ephod als ein falsch verselbständigtes priesterliches Brustgewand mit der dazu gehörigen Tasche für die Urim und Tummim gemeint ist. Die falsche Verselbständigung bestand bei diesem Ephod hauptsächlich darin, daß ein Mittel der ständigen Gottesbefragung, mit Übergehung der zu Silo (1 S. 1<sup>3</sup> etc. s. u.) fungierenden Priester, zu 3Ophra geschaffen wurde, und daß dies der wichtigste Umstand bei der Deponierung jenes Ephods war, darauf weist auch der Text durch die betonende Angabe „in seiner Stadt, in 3Ophra“ und durch שם „dort“ hin. Ein Moment der falschen Verselbständigung jenes Ephods lag ferner wahrscheinlich in der überaus glänzenden Ausstattung jenes Ephods, auf der sein verführerischer Eindruck auf die Volksmasse beruhte, wenn auch das „ganz Israel“ (27 b β) zu den natürlichen Hyperbeln (meine Stilistik etc. 69 ff.) gehörte.<sup>1)</sup>

Gesetzt aber auch den Fall, daß in jenem Ephod von Ri. 8<sup>27</sup> ein Gottesbild zu sehen wäre, müßte Gideon zweitens mit der Herrichtung und Stiftung jenes Ephods die Prinzipien des legitimen Jahwekultes vertreten? Nein, Gideon muß, wenn er auch das Königtum Jahwes seinem eigenen Königtum vorzog (Ri. 8<sup>23</sup>), nicht in allen Stücken ein korrekter Vertreter der Jahwereligion gewesen sein.

Ferner sind in der Frage über Gottesbilder und legitimen Jahwekultus solche Stellen der Geschichtsbücher zu prüfen, in denen gar kein Tadel ausgesprochen ist.

im HK.; Marti 1907, 36, Anm.; Kautzsch, AT. 1909 zu Ex. 28<sup>4</sup>; Elhorst, Das Ephod (in ZATW. 1910), 272 ohne neue Gründe.

<sup>1)</sup> Jetzt urteilt auch Greßmann, Mose etc. (1913), 452: Ephod in Ri. 8<sup>27</sup> ist „kein Bild, sondern ein goldener Überzug“.



Dies ist zunächst in den noch übrigen Stellen der Fall, wo ein fragliches Ephod erwähnt wird: Ri. 17<sup>5</sup> 18<sup>14</sup>. 17f. 20 1 S. 2<sup>28</sup> 14<sup>31</sup> 21<sup>10</sup> 23<sup>6.9</sup> 30<sup>7</sup> (auch 1 K. 2<sup>26</sup> lies אֶפֶד statt אֶרֶן). Was ist nun da unter Ephod verstanden?

a) Gleich Ri. 17<sup>5</sup> 18<sup>14</sup>. 17f. 20 spricht gegen die Gottesbild-These, denn es ist keineswegs wahrscheinlich, daß zu den Gottesbildern, die im Hause Michas bereits waren (V. 4), noch ein solches gefügt werden sollte, und mit Unrecht betont Budde (Altisr. Rel. 1912, 137) Michas Klage 18<sup>24</sup>, daß man ihm seinen Gott genommen. Denn dieser Ausdruck „meinen Gott“ bezieht sich in erster Linie auf *pèsel* 18<sup>17</sup>, was die Daniten in erster Linie genommen hatten und wirklich „Gottesbild“ bedeutet. Auch ist die in 18<sup>5</sup> erwähnte Gottesbefragung wahrscheinlich mit dem Ephod verbunden gedacht. Weiter ist noch zu beachten, daß ja im Bericht da, wo wirklich von einem Gottesbild gesprochen werden soll (18<sup>30</sup> f.), nur von *pèsel* die Rede ist.<sup>2)</sup> Übrigens ist der Kult des Micha und der daraus abgeleitete in Dan (Ri. 17<sup>4</sup>-18<sup>31</sup>) im AT. nicht als ein legitimer betrachtet (17<sup>6</sup>), und der Umstand, daß ein Enkel von Mose zu Dan die Priesterstellung bekleidete (Ri. 18<sup>30</sup>), ist kein gültiger Beweis<sup>3)</sup> für die Gesetzlichkeit jener Art von Kultus Jahwes.

b) Unter den aus 1 S. und 1 K. 2<sup>26</sup> in Betracht kommenden Stellen spricht 1 S. 21<sup>10</sup> nicht sicher<sup>4)</sup> für die Gottesbild-These. Denn vom Schwert Goliaths konnte „siehe, es ist in den Kriegsmantel (cf. Jes. 9<sup>4</sup>) eingewickelt hinter dem Ephod“ auch dann gesagt werden, wenn das Schwert hinter diesem an einem und demselben Pflock der Tempelwand hing. Auch da konnte durch die Erwähnung des natürlich in die Augen fallenden Ephod im Sinne von „priesterliches Brustgewand mit der Tasche für Urim und Tummim“ auf die Stelle aufmerksam gemacht werden, wo das Schwert zu finden war. Im Gegenteil würde man, wenn das Schwert als am Ephod im Sinne von „Gottesbild“ hängend gedacht wäre, die Präposition ׀ erwarten (Sellin a. a. O. 11).<sup>5)</sup> Gegen die Gottesbild-These aber sprechen folgende Momente:<sup>6)</sup>

α) Nie wird erzählt, daß vor dem Ephod geopfert worden ist.

<sup>1)</sup> Auch in 1 S. 14<sup>18</sup> lesen hbr. Textquellen *ephod* (V. Aptowitzer, Das Schriftwort 1906, 48), vgl. *τὸ ἐφὸδ* der LXX.

<sup>2)</sup> Ohne dies zu berücksichtigen, nennt wieder Bertholet, Kulturgeschichte (1919), 254, Anm. 12 das Ephod von Ri. 17f. ein „Gottesbild“.

<sup>3)</sup> Z. B. gegen Cornill, Mose 1910, 167; Zur Einl. (1912), 27.

<sup>4)</sup> So auch Kittel bei Kautzsch, AT. (1910) z. St.

<sup>5)</sup> Übrigens von einem „Überzug aus Zeug, der das Bild einhüllte“ (Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. 1908, 153), kann in 1 S. 21<sup>10</sup> nicht die Rede sein.

<sup>6)</sup> Von denen die ersten zwei von Sellin aaO. 12f. gefunden und von Benzinger (Archäologie<sup>2</sup> 347) wiederholt worden sind.

β) In 1 S. 2<sup>28</sup> stehen die Worte Jahwes: „Und ich erwählte die Priester, das Ephod vor mir (d. h. in meinem Dienste) zu tragen“, und warum soll dieses *nasa'* „tragen“ in bezug auf das „priesterliche Brustgewand etc.“ (auch 14<sup>3</sup>) einfach „unmöglich“ (Budde im KHK. z. St.) sein? *nasa'* heißt „tragen“ bei vielen Objekten (Nm. 11<sup>12</sup> etc.: mein WB. 289 a; vgl. „ein Joch tragen“ Kl. 3<sup>27</sup>!).<sup>1)</sup> Die Hauptsache aber ist, daß nach 1 S. 2<sup>28</sup> der Träger des Ephod nicht den Gott selbst trägt, sondern, wie es ja im Texte steht, das Ephod vor Jahwe trägt. γ) „Ephod“ soll ein „überzogenes Bildnis“ bezeichnen; aber Jerobeams Stierbilder und ebenso das auf dem Wüstenzuge erwähnte Stierbild (1 K. 12<sup>28</sup> Ex. 32<sup>4ff.</sup>), die doch gewiß nur mit Gold überzogen waren, sind nie Ephod genannt. δ) Beim Erfragen von Orakelsprüchen geht man natürlicherweise zum Gottesbild. Man läßt es nicht zu sich herbringen. Dies aber ist in bezug auf das Ephod in 1 S. 14<sup>18</sup> LXX (vgl. 36 b: 1. plur.; Altar in 35!) 23<sup>9</sup> 30<sup>7</sup> gesagt.<sup>2)</sup>

Also darf mit hinreichender Sicherheit geurteilt werden, daß in den aus 1 S. oben zitierten Stellen und in 1 K. 2<sup>26</sup> mit dem Ausdruck Ephod das priesterliche Brustgewand samt dem kostbaren Behältnis für die Urim und Tummim gemeint ist,<sup>3)</sup> das aus Silo nach Nob und zu David gebracht wurde (1 S. 2<sup>28</sup> 14<sup>3</sup> 21<sup>10</sup> 23<sup>6</sup> etc.). Eine falsche Verselbständigung dieses Ephods blickt aus Ri. 8<sup>27</sup> und Hos. 3<sup>4</sup> heraus (s. o. S. 253 f. 248).

Bei Besprechung von Volz, Die biblischen Altertümer (1914), der in Ephod ursprünglich den Sinn „Orakel“ findet (S. 164), meint Procksch im Theol. Literaturbericht 1915, 308, „das Ephod sei das Schultergewand des Priesters, das er beim Orakelspenden anlegt, das aber eigentlich das Gewand des Gottesbildes ist, weshalb der Ausdruck auf dieses selbst gelegentlich übertragen wird (Ri. 8<sup>27</sup>).“ Dafür könnte ich an das erinnern, was oben S. 106 bei Baitylion angeführt ist. Aber sollte in der prophetischen Religion ein solcher Gedanke wie der, daß der Priester durch seine Gewandung die Gottheit darstelle, Eingang gefunden haben? Das ist nicht anzunehmen, und über Ri. 8<sup>27</sup> s. o. S. 253 f.! Ohne irgendwelche Untersuchung wiederholt Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 186 über 1 S. 14<sup>3</sup> 23<sup>6</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. auch die treffliche Bemerkung von Kittel, Gesch. II (1922), 40, Anm. 4: Auch *nasa'* erklärt sich, „wenn es sich z. B. um die auch sonst bezeugte Sitte handelt, daß die Priester das Prachtgewand der Gottheit an deren Stelle tragen.“ Beigestimmt hat auch Jirku, Mantik (1913), 9.

<sup>2)</sup> Dies ist noch nicht beachtet von Elhorst aaO., S. 274.

<sup>3)</sup> Über diese heiligen Lose vgl. mein WB. 546 und Jirku, Mantik (1913), 33 f., nach welchem gemäß dem bloßen Urim (Nm. 27<sup>21</sup> 1 S. 28<sup>6</sup>) an ein Täfelchen mit verschiedenen Seiten zu denken ist.

die gegenwärtig weithin landläufige Annahme: „Ephod, d. h. ein Gottesbild.“ — Endlich zur Verwandlung von אֶפֶד in אֶרֶן „Kasten des Losorakels“ (W. R. Arnold) besteht ebenso wenig ein Recht, wie zur Verwandlung von אֶפֶד in אֶבֶר, so daß an das Stierbild gedacht worden wäre (Budde in ZATW. 1922, 1 ff.).

Weiterhin wird auch das Vorhandensein eines Teraphîm (s. o. S. 62. 79!) in der Geschichte Davids erwähnt (1 S. 19<sup>13. 16</sup>), ohne daß eine Verurteilung hinzugefügt ist. Daß die handelnde Person dabei eine Frau war, kann wohl trotz Gn. 31<sup>19</sup> etc. (s. o. S. 45)<sup>1)</sup> nicht dahin ausgedeutet werden, daß die Teraphîme nur von den Frauen verehrt worden wären. Vielmehr wird die Sache so zu beurteilen sein. Die Teraphîme wurden in der Volksreligion Israels — wahrscheinlich weniger als Bilder Jahwes, als vielmehr wie eine Art zwischen Gott und Menschen vermittelnde Vertreter desselben — gehegt (Ri. 17<sup>5</sup> 18<sup>14. 17 f. 20</sup>) und so wurde einer auch in Davids Heim gefunden (1 S. 19<sup>13. 16</sup>). Wenn man<sup>2)</sup> aber es für unmöglich erklären will, daß in Davids Haus ein anderes, als ein Jahwebild, gewesen wäre, so beachtet man nicht die im Texte gegebene Sachlage, daß gerade nicht David es mit dem Teraphîm zu tun hat. Auch ist es keineswegs wahrscheinlich, daß ein spezieller Ausdruck, wie Teraphîm, den allgemeinen Begriff von „Bildnis Jahwes“ besessen haben sollte. — Der Erzähler von 1 S. 19<sup>13. 16</sup> hat das von ihm berichtete Vorhandensein eines Teraphîm<sup>3)</sup> nicht zum Anlaß einer tadelnden Bemerkung genommen. Ob man darin aber eine ausdrückliche Billigung dieses Gebrauches finden darf, ist wieder eine andere Frage. Die Beantwortung derselben ist nicht ganz sicher. Gegenüber dem Elohisten von Gn. 35<sup>2</sup>, der den Unterschied zwischen der Religionsstufe Labans und Jakobs hervorzuheben hatte, besaß der Erzähler von 1 S. 19<sup>13. 16</sup> weniger Anlaß, die Erwähnung des Teraphîm nun auch sofort zum Anlaß eines Protestes zu machen. Also ist das Schweigen des Erzählers von 1 S. 19<sup>13. 16</sup> kein sicherer Beweis von der Stellung der

<sup>1)</sup> Vgl. Pirqê Aboth 27: „Viele Frauen: viele Zaubereien“.

<sup>2)</sup> Kautzsch, Bibl. Theol. 98, auf den „eifrigen Jahweverehrer“ hinweisend.

<sup>3)</sup> Übrigens jetzt (s. o. 63<sup>1</sup>) deutet auch Greßmann in ZATW. 1922, 101 den Teraphîm als Abbild eines „Hausgottes, Schutzgeistes“, ein „Zeichen gebendes Gottesbild“ (S. 110), wobei, wie in Ägypten (S. 121), an ein Nicken und dadurch bewirktes Winken (S. 132) gedacht werden zu müssen scheint. Die von Greßmann (S. 136) gegebene Ableitung des Wortes Teraphîm von raphaph (Hi. 26<sup>11</sup>) „zittern“ ist trotzdem nicht wahrscheinlich.



legitimen Religion Israels zu den Teraphîm. Von den direkten Vertretern dieser Religion aber wurde der Gebrauch von Teraphîm überall verurteilt: 1 S. 15<sup>23</sup> Hos. 3<sup>4</sup> (s. o. S. 247f.) Sach. 10<sup>2</sup>, wie auch in 2 K. 23<sup>24</sup>.<sup>1)</sup>

Endlich, was ergibt sich über die Beziehung des legitimen Jahwekultus zu den Gottesbildern aus den Nachrichten über die Heiligtümer zu Silo und Jerusalem?

Nun da das soeben (S. 255f.) erörterte Ephod von 1 S. 2<sup>28</sup>—1 K. 2<sup>26</sup> kein Gottesbild war, so weist zunächst betreffs des Silonitischen Heiligtums auch in den anerkannten alten Quellen (1 S. 1<sup>3</sup> etc.) keine Spur darauf hin, daß dort im Jahwekultus ein Jahwebild gebraucht worden wäre. Nicht ohne Interesse ist es ja auch zu sehen, wie in Ri. 18<sup>31 a</sup> die Aufstellung von Michas Gottesbild in Dan neben der Existenz des Gotteshauses in Silo (31<sup>b</sup>) berichtet ist, und als wie tadellos wird das Heiligtum in Silo auch von Jeremia (7<sup>12</sup>) erwähnt! Die Bildlosigkeit des Jahwekultus in Silo ist deshalb mit Recht auch von Graf hervorgehoben worden.<sup>2)</sup>

Ferner auch der Tempel zu Jerusalem war ein Heiligtum ohne Jahwebild. Wenn man auch dafür die Beweise erst noch zusammenstellen muß, so kann es kurz so geschehen: Die Überführung der Bundeslade wird genau beschrieben (1 K. 8<sup>6-9</sup>), aber von einem Gottesbild kein Wort gesagt. Wie hätte ferner die Aufstellung der beiden Stiere als Jahwebilder (zu Bethel und Dan: 1 K. 12<sup>28</sup>) als „die Sünde Jerobeams“ (12<sup>30</sup> 13<sup>34</sup> 15<sup>30</sup> 16<sup>31 a</sup> 2 K. 3<sup>2</sup> 10<sup>31</sup> 13<sup>6 b</sup>) gebrandmarkt und von Amos usw. (4<sup>4</sup> etc. S. 250) verworfen werden können, wenn auch zu Jerusalem im Tempel ein Jahwebildnis gestanden hätte? Sodann hat Micha nur die Gottesbilder Samarias ausdrücklich verurteilt (1<sup>5-7</sup>), und Jesaja hat die fünfmal von ihm erwähnten Statuen (2<sup>8</sup>, 18, 20 30<sup>22</sup> 31<sup>7</sup>) als Götzen und nie als Darstellungen Jahwes bezeichnet.

Mit Recht also ist der Umstand, daß kein Jahwebild in den Salomonischen Tempel kam, schon von Vatke (Bibl. Theol. 339) als sehr wichtig betont, auch von Meinhold (Die

<sup>1)</sup> Auch anerkannt von Sellin, Der alttestl. Prophetismus (1912), 203. Ed. Meyer, Der Papyrusfund etc. (1912), 66 unterscheidet auch an diesem Punkte nicht zwischen „Volksreligion“ und legitimer Religion, obgleich dies die richtige Methode der Forschung verlangt.

<sup>2)</sup> Carl Heinrich Graf, De templo Silonensi, p. 33.

Weisheit Israels 1908, 241) und Kittel (Gesch. II, 1922, 290) richtig anerkannt worden. Stade § 58, 3 verdirbt aber seinen Satz, daß im Salomonischen Tempel „für ein Jahwebild kein Platz war“, durch die zwei Zusätze, daß „die Lade seine Stelle vertrat“ und daß „Hes. 8 5-10 zu denken gebe“. Also machen sich immer noch zwei Untersuchungen nötig.<sup>1)</sup>

Die da (bei Stade § 58, 3) berührte Meinung geht dahin, daß die Lade Jahwes — mit Rücksicht auf den angeblich in ihr enthaltenen Fetisch-Stein (s. o. 246<sup>1)</sup>) oder überhaupt — als eine Darstellung Jahwes angesehen worden sei. Eine haltbare Grundlage dieser Meinung kann aber nicht in folgenden Umständen gefunden werden. Zum Ausdruck des Signals für den Aufbruch der Lade wurde der Ruf „Steh doch auf, o Jahwe!“ (Nm. 10 35 f.) verwendet. Die Philister stießen bei der Nachricht von der Ankunft der Lade Jahwes im Lager Israels die Klage aus: „Gott ist in das Lager gekommen etc.“ (1 S. 4 7). Die Leute von Bethsèmes fürchteten sich während der Anwesenheit der Gotteslade vor Jahwe (6 20). Davids Hüpfen vor der in Zion einziehenden Lade ist als ein „Tanzen vor Jahwe“ bezeichnet (2 S. 6 5 ff.). Auch Kautzsch (Bibl. Theol. 53 f.) bezeichnet auf Grund der erwähnten Stellen die Lade, „die wohl einen oder mehrere Meteorsteine (Baitylien) enthielt“, als „eine Repräsentation und Bürgschaft der Gegenwart Jahwes“, die „in erster Linie Jahwe als Kriegsgott repräsentierte“.<sup>2)</sup> Aber dies ergibt sich auch nicht aus dem Einzug der Lade in die Burg Davids oder aus dem Aufenthalt der Lade unter einem Zelt (2 S. 6 17 7 2), denn beide Umstände hatten näherliegende selbstverständliche oder aus der betreffenden geschichtlichen Situation sich ergebende Anlässe. Ferner Westphal (Jahwes Wohnstätten etc. 1908), der im allgemeinen die jetzt weit verbreitete Meinung von der Lade als einer Repräsentation Jahwes<sup>3)</sup> teilt, muß doch bemerken, daß „man auch in den Zeiten, da die Lade auf dem Gipfel ihrer Bedeutung stand, die Identifikation Jahwes mit der Lade nicht gänzlich konsequent durchgeführt hat“ (S. 88; vgl. daß die Lade erst hinter Jahwe selbst erwähnt wird etc.: 1 S. 3 3. 10. 21; 4 3 a b 2 S. 6 12; 1 K. 8 10 ff.). — Daher urteile ich, daß in jener ersterwähnten Reihe von Sätzen (Nm. 10 35 f. etc.) sich

<sup>1)</sup> H. Schneider, Das Jahu-Bild im Tempel Salomos (Zeitschrift „Memnon“ 1909, 159 f.), behauptet, vor dem Salomonischen Tempel habe nur eine Säule gestanden, und diese habe Jahwe geheißt. Daraus sei der Name Jachin (1 K. 7 21) erst hinterher gemacht worden. Das ist ebenso willkürlich, wie die Behauptung, daß die Säule, auf der der König Joas stand (2 K. 11 14), ein Jahwebild gewesen sei oder wenigstens ein solches getragen habe.

<sup>2)</sup> Beer, Mose und sein Werk (1912), 28: „Die Lade, ein Zubehör der Wüste und das ehemalige Kriegsidol der Josephstämme.“

<sup>3)</sup> Auch von Bertholet, Kulturgesch. Isr. (1919), 260 wird sie wiederholt.

nur eine psychologisch und religiös erklärliche Zusammenschau des Bundesgottes mit dem Bergungsraum der Bundesurkunde ausspricht, wie dies sich ja auch in der Bezeichnung Jahwes als eines „auf den (Fittichen der) Kerûbe Thronenden“ (1 S. 44 etc.) ausprägte. Daß eine solche religiöse Zusammenschau „sinnlos“ gewesen wäre (Kautzsch aaO., 53), ist ein unbegründeter Machtspruch.

Aber wurde denn nicht im Tempel zu Jerusalem dem Nechuschtan Kultus gewidmet? Nun daß unter diesem „Erzprodukt *κ. έ.*“ kein Totem zu verstehen ist, findet sich schon oben S. 76 f. auseinandergesetzt. Ferner ist die Behauptung abzulehnen, daß der Nechuschtan „im Tempel“ stand,<sup>1)</sup> denn wir wissen nicht, „wo er gestanden hat“ (Stade § 58, 11). Am wenigsten aber ist es begründet, daß er als „Gottesbild“, und zwar „als Jahwesymbol anerkannt war“ (Benzinger, Arch.<sup>2</sup> 328). Denn dies ist erstens nicht darin begründet, daß „die Israeliten“ (die Priester sind nicht erwähnt) ihm Räucheropfer darbrachten.<sup>2)</sup> Zweitens liegt es nicht darin, daß der Nechuschtan „auf Mose zurückgeführt wurde“. Denn Mose ist er in Nm. 21<sup>9</sup> ja nicht als ein Objekt des Kultus zugeschrieben, und in 2 K. 18<sup>4</sup> heißt es zwar „bis zu jenen Tagen“, aber dadurch wird der Anfangspunkt dieses Räucherns nicht sicher in die Tage Moses verlegt. Jedoch wohl begreiflich ist es, daß in einer Zeit, wo Bilderdienst an der Tagesordnung war, auch dieses Bildnis als eine willkommene Adresse einer Art Kultus angesehen wurde. Aus diesem Usus „der Israeliten“, der unoffiziell gewesen zu sein scheint, läßt sich aber nicht erschließen, daß Gottesbilder vor Hiskias Reform nicht verboten gewesen seien.

Inwiefern aber soll bei der Frage des Bilderdienstes „Hes. 8 5-10 zu denken geben“ (Stade § 58, 3)? Darf man etwa mit G. Jahn (Das Buch Ez. etc. 1905, 46) „denken“, daß der da geschilderte Götzendienst „nicht etwa als Rückfall oder Mißbrauch, sondern als im Volke tief eingewurzelter Herkunft“ gemeint sei? Nein, dieser Gedanke widerstreitet allem, was wir über die Geschichte wissen. Die Geschichtschreiber konnten aber nicht ohne Grund berichten, daß Jahwes Tempel in Jerusalem stand, aber derselbe Salomo, der ihn dort weihte (1 K. 6-8), später für seine nichtisraelitischen Gemahlinnen Altäre außerhalb der Tempelstadt bauen ließ (11 7). Ferner hatte Jesaja viel am Tempelkult zu tadeln (1 10-15), aber von Bilderdienst und Götzendienst ist dabei nicht die Rede. Auf Reinigung

<sup>1)</sup> Marti 150; Westphal 125; Ed. Meyer, Der Papyrusfund etc. 1912, 49; Greßmann, Mose etc. 1913, 289. 458; Eisler in der O.-L. Zeitung 1913, 401; Hölscher, Die Propheten 1914, 160; Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 271: „Kultus der ehernen Schlange im jerusalemischen Tempel“ [!].

<sup>2)</sup> *qittîr* bedeutet „Tieropfer darbringen“ 1 S. 2 16 und „Pflanzenopfer darbringen“ Am. 4 5, aber gewöhnlich steht es vom illegitimen Opfer!



des Tempels von Götzendienst bezog sich auch nicht Hiskias Reform (2 K. 18<sup>4</sup> vgl. ihre wichtige Erwähnung in Jes. 36<sup>7</sup>, wo aber auch nicht der Tempel genannt ist). Das nicht von jeher (Steuernagel zu Dt. 16<sup>21</sup>), sondern seit Manasse im Tempel stehende Symbol der Astarte wurde von Josia (2 K. 23<sup>6</sup>) wieder beseitigt. Aber wie sehr auch wieder nach Josias Tod (608) „der Rest des Ba $\beta$ al“ (Zeph. 1<sup>4</sup>) zu einem Saatkorn für ein ganzes Feld von Unkraut gemacht wurde, ist sattsam aus Zeph. 1<sup>8</sup> und 2 K. 24<sup>3f. 19f.</sup> 2 Ch. 36<sup>14</sup> ersichtlich. Dies ist schon in meiner Einleitung, S. 352 zur Motivierung von Hes. 8<sup>8ff.</sup> zusammengestellt worden und hätte schon früher das Nachdenken über diese Stelle leiten können. Folglich kann dieses Nachdenken über Hes. 8<sup>5-10</sup> uns nicht an dem Urteil irre machen, daß auch im Tempel nur durch Abirrung vom legitimen Jahwekult vorübergehend bildliche Versinnlichungen der Gottheit hergestellt worden sind.

Alle Untersuchungen von S. 242 an haben also zur erneuerten Begründung der Erkenntnis geführt, daß der legitime Jahwekultus von jeher über die Versinnlichung der Gottheit durch Bildnisse erhaben gewesen ist, und daß von den Quellen kein anderes Urteil zugelassen wird, als daß dieses Prinzip in der großen Epoche geboren wurde, wo der allmächtig waltende Gott in einem erschütternden Moment am Sinai seinem Volke als ein unsichtbares Wesen entgegentrat. Das einzige Mittel, die Gottheit für die Sinne wahrnehmbar zu machen, war in der legitimen Religion Israels der Name Gottes (Ex. 20<sup>7</sup>).

Infolgedessen sind für diese Position in Ergänzung meiner Erörterungen in „Die Hauptprobleme etc.“, S. 53 ff. in neuerer Zeit hauptsächlich folgende Gelehrte eingetreten: Alex. v. Bulmerincq im Theol. Literaturblatt 1904, 507 in sehr beachtenswerter Weise; Oettli, Geschichte Israels 1905, 129. 337; O. Procksch, Das nordhebr. Sagenbuch etc. 1906, 88, der sehr gut bemerkt: „Spricht die Sittlichkeit der Kirchengeschichte gegen die Echtheit der Bergpredigt?“; Baentsch, Altorientalisches etc. Monotheismus 1906, 88: „Die palästinischen Ausgrabungen haben noch kein Jahwebild oder Jahwesymbol an den Tag gebracht“;<sup>1)</sup> Puukko, Das Deuteronomium 1908, 80, Anm. 4; Sellin auch wieder in „Zur Einleitung ins AT.“ (1912), 18. Zu meinem Urteil kommt auch Driver, Cambridge Bible zum Exodus 1911,

<sup>1)</sup> Das vor einigen Jahren in den Handel gebrachte Siegel des „Eli-schama $\beta$  etc.“ (Dalman, Palästina-Jahrbuch 1906, 44 ff.), das einen bärtigen Mann in faltigem Gewand auf einem Thron sitzend darstellt, ist dann als unecht erwiesen worden (H. Vincent in der Revue Biblique 1909, 121 ss.)

415f.; Kittel, *Gesch. I*, 560; Grefmann, *Mose etc.* 1913, 466; Hehn, *Die bibl. etc.* 1913, 285.<sup>1)</sup>

γ) Auf dem religiös-sittlichen Gebiete der Bundesforderungen darf als mosaisch und altprophetisch mit überwiegender Sicherheit wohl noch dies bezeichnet werden:

1. Erstens die negative Seite der obersten religiösen Forderung, Jahwe allein und direkt zu verehren, lag in dem Gebot, Zauberinnen auszurotten (Ex. 22<sup>17/18</sup>), und daß Saul, als er die Totenbeschwörer aus dem Lande vertrieb (1 S. 28<sup>3</sup> cf. 21), im Geiste Moses handelte, erkennt auch Cornill an.<sup>2)</sup> Eine ebensolche natürliche Konsequenz der Alleinverehrung Jahwes lag in dem Gebote, daß der Kultus von Göttern außer Jahwe bei Todesstrafe zu vermeiden (Ex. 22<sup>19</sup>), daß fremde Kultusmittel zu zerstören (23<sup>24</sup>) und die Einladung zu den Festen der Kanaaniter abzulehnen sind (34<sup>15</sup> f. J). Ferner das Verbot der religiösen Prostitution (Dt. 23<sup>18</sup>) traut auch Cornill aaO. 182 wohl mit Recht dem mosaischen Zeitalter zu.

2. Zweitens die religiöse Orientierung etc. der Sittlichkeit (s. o. S. 172). Jene Beziehung von Religion und Moral liegt nicht etwa bloß im Gedankengang „der zehn Worte“ (Ex. 20<sup>2-17</sup>; auch 34<sup>10-26</sup>), sondern leuchtet auch aus dem Streben der besten Vertreter Israels schon in der altprophetischen Zeit so sehr heraus, daß es gar keiner Belege im einzelnen bedarf. Sogar der Patriotismus, der doch sonst bei den Nationen ein selbständiger Trieb zu sein pflegt, besitzt bei den Helden Altisraels seine tiefste Wurzel in der Hingabe an die Sache Jahwes. „Für Jahwe und Gideon!“ oder „Hier Schwert Jahwes und Gideons!“ lautet die Parole im Kampfe gegen die Midianiter (Ri. 7<sup>18. 20</sup>) etc.

Beer, *Mose etc.* 1912, 29 bemerkt über die Stellung der mosaischen Religion zur Sittlichkeit dies: „Was ist es, das diesem Jahweglauben eine so gründliche Triebkraft verlieh? Es ist der von Mose in die ehemalige Naturreligion Israels (s. o. S. 193!) beim Übergang von der Steppe in die Kultur hineingelegte sittliche Keim, der, im Gegensatz zur Kultur und

<sup>1)</sup> Hehn, *Die biblische u. bab. etc.* (1913), 344 bemerkt treffend: „Schon damit, daß Jahwe nicht in einer Naturerscheinung verkörpert ist und nicht durch Bilder und Symbole vergegenwärtigt werden darf, fordert er eine gläubige Erhebung von seinen Anhängern, die der Verehrer von Naturkräften nicht braucht.“

<sup>2)</sup> Cornill, *Moses* (in der Zeitschrift „*The Monist*“ 1910), S. 181.

gleichzeitig doch wieder durch diese im Wachstum gefördert, im Laufe der Zeit zur Frucht der Humanitätsreligion ausreifte.“ — Der Zug zum Sittlichen wäre der Keim der „Humanitätsreligion“ geworden, wenn der Trieb zum Sittlichen nicht beim Mosaismus seine Wurzel in der prophetischen Religion gehabt hätte. Diese war ja nicht bloß, wie jede Religion, ein mächtigeres Prinzip als der Sittlichkeitstrieb, sondern wirkte auch noch speziell dadurch auf ihre Bekenner ein, daß sie deren Blick über die Naturerscheinungen und alle Versinnlichungen der Gottheit hinaus (s. o. S. 262, Anm. 1) auf das Reich des Geistes hinlenkte.

In bezug auf den Dekalog ist von mir schon in GRG. 123 gesagt worden: „Eine solche Fundamentalgesetzgebung besitzt auch in der babylonisch-assyrischen Literatur keine Parallele. Nur einige Fragen eines Priesters, nämlich „Ist er in das Haus seines Nächsten eingedrungen? Hat er dem Weibe seines Nächsten sich genahet? Hat er das Blut seines Nächsten vergossen? Hat er das Kleid seines Nächsten an sich genommen?“ konnte Frd. Delitzsch dem alttestamentlichen Dekalog an die Seite stellen.“

Dem gegenüber hat Eerdmans, Alttestl. Studien III (1910), 127 auf die Höhe der sittlichen Anschauungen Babyloniens, wie sie in Beschwörungstexten vorliegen, hingewiesen. Aber damit ist er der Frage, ob die Babylonier ein Seitenstück zum Dekalog haben, ausgewichen. Der dabei mir gegenüber geäußerte Tadel, daß ich die babylonische Moral unterschätzt hätte, muß deshalb auf ihn zurückfallen.

Was das sittliche Niveau der babylonischen Gesetze anlangt, so hat man<sup>1)</sup> weiter erstens behauptet, der Satz „Du sollst dich nicht gelüsten lassen deines Nächsten Weib etc.“ besitze eine Parallele im Hammurapigesetz § 25. Aber da heißt es vielmehr: „Wenn jemand, der zum Löschen gekommen ist, auf das Eigentum des Hausbesizers sein Auge wirft, das Eigentum des Hausbesizers nimmt.“<sup>2)</sup> Zweitens stehen die sittlichen Forderungen babylonischer Priester, wie sie z. B. aus der Serie Schurpu (Tafel I) erschlossen werden können,<sup>3)</sup> gewiß Aus-

<sup>1)</sup> Frd. Delitzsch, Babel und Bibel III, 19.

<sup>2)</sup> Da ist also nicht das bloße „Sichgelüstenlassen“ verboten, wie mit Delitzsch auch wieder A. Jeremias, Handbuch etc. (1913), 336 behauptet.

<sup>3)</sup> Schurpu heißt „Verbrennung“, weil die Beschwörung = Befreiung von allerlei vorausgesetztem Zauber „meist durch Verbrennen von Bildern der angeblich behexenden Geister erreicht werden sollte“. Die Beschwörungstexte sind übersetzt z. B. bei Rogers, Cuneiform Parallels (1912), 170 ff. und bei Ungnad, Die Rel. der Bab. u. Ass. (1921), 259 ff.



sprüchen des AT. gleich. Aber daneben dürfen andere Bestandteile der babylonischen Gesetzgebung und Sittlichkeit nicht vergessen werden. Denn drittens ist die Berücksichtigung des Rangunterschiedes bei Beurteilung von Übeltätern im Hammurapi-Kodex überaus auffallend (§ 116 etc.).<sup>1)</sup> Viertens gehört zum sittlichen Ideal der Babylonier auch nicht die Verabscheuung der religiösen Prostitution (§ 178—182), die doch auch das Schamgefühl ertöten mußte.<sup>2)</sup> Die Babylonier ließen ja auch nicht bloß ihre Göttin Ishtar viele Liebhaber besitzen,<sup>3)</sup> sondern sagten auch von ihren Göttern: „Sie trinken sich einen Rausch, schwellen ihren Leib etc.“<sup>4)</sup> Fünftens urteilt auch A. Jeremias: „Die Buße wird bei Babylonier-Assyrern durch Reue und nicht daneben durch Anwendung von Zauberformeln zum Ausdruck gebracht“ (Handbuch etc. 1913, 337).

Während Eerdmans (s. o. S. 263) für den „Sittenkodex“ der Babylonier eintritt, sagt er über die Bibel: „Die Gebote „Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen“ sind keinem der alttestamentlichen Propheten oder Priester als absolute Gebote bekannt gewesen. Ihnen sind diese Worte offenbar niemals die Sicherstellung des menschlichen Lebens, der menschlichen Ehe und alles menschlichen Eigentums gewesen, sie waren ihnen nur die Sicherstellung dieser Güter innerhalb der Grenzen der israelitischen Moral, d. h. innerhalb der Nation.“<sup>5)</sup> Eine schöne Zumutung an einen Elia, daß er in Zarpath (1 K. 17<sup>10</sup>) einen Diebstahl für erlaubt gehalten haben soll! Oder der Sprecher von Jes. 2<sup>2-4</sup> soll es als erlaubt angesehen haben, als Privatmann über die Grenze des israelitischen Landes zu gehen und einen Moabiter usw. niederzuschlagen? Aber man sagt ja weiter: „Jahwe selbst tötet die Amoriter, damit Israel im Lande wohnen kann (Am. 2<sup>9</sup>) usw.“ Indes ich möchte es nicht für erlaubt halten, dabei solche Sätze, wie „Die Missetat der Amoriter hat

<sup>1)</sup> Auch bei A. Jeremias, Handbuch etc. 336 f. wieder nicht beachtet, aber seit der 2. Auflage (1915) bei Br. Meißner, Babylonien und Assyrien I (1920), 155. 162.

<sup>2)</sup> Herodot, 1, 199: „Dies ist das schändlichste Gesetz der Babylonier“; Baruch 6<sup>42 f.</sup>! S. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier etc. 1913, 123 behauptet, daß jene Angabe Herodots „durch die Urkunden in mancher Hinsicht widerlegt worden sei“. Er hat aber keinen Beweis gegeben.

<sup>3)</sup> Z. B. bei Rogers aaO., 85 f.; Ungnad aaO., 79 f.

<sup>4)</sup> Keilinschriftliche Bibl. VI, 1, S. 9 f. 21 f. 25 f. 167 f. etc.

<sup>5)</sup> B. D. Eerdmans, Alttestl. Studien III (1910), 140.

noch nicht ihr Vollmaß erreicht“ (Gn. 15<sup>16</sup>) und „Das Land hat die Nation ausgespien, die vor euch war“ (Lv. 18<sup>28</sup>), zu übersehen. Kurz, die Maßnahmen beim Kriegführen (Jes. 9<sup>2 b β</sup>) und die notwendigen Aktionen des Weltgeschichtslenkers anführen, um die Moral Israels und speziell seiner Propheten herabzusetzen, ist ein ungerechtes Beginnen.

Übrigens aber standen auch in bezug auf Kriegerrecht und Kriegspraxis die Israeliten relativ hoch. Denn wie die Assyrier schon in ihren Strafen bis zur Unnatürlichkeit grausam waren,<sup>1)</sup> so bildeten auch die Kriegstaten, deren sich assyrische und babylonische Könige rühmen, einen erschreckenden Ausschnitt aus der menschlichen Kulturgeschichte, während die Könige Israels als „barmherzige Könige“ (1 K. 20<sup>31</sup>) bei den Nachbarvölkern bekannt waren. Eine weitere Ausführung nach den Keilschrifttexten gibt Theol. AT.s (1922), 276.

Über das hebräische Schrifttum vor dem 8. Jahrh. liest man bei Stade § 101, Anm. 3 den ironischen Satz: „Sünde ist, daß David, entgegen der abergläubischen Gewohnheit, Israel zählt 2 S. 24.“ Aber da ist nicht beachtet, welche feine Grenze der Pflicht des irdischen Königs von Israel bei diesem Unternehmen verletzt worden ist, nämlich auf Jahwe sein Vertrauen zu setzen und hauptsächlich Eroberungsgelüste zu unterdrücken.

3. Drittens dürfen aber auch bestimmte einzelne Tätigkeiten und Einrichtungen Mose zugeschrieben werden, durch die er eine Einwirkung auf die Sittlichkeit seines Volkes ausgeübt hat. Denn das Amt eines Richters verwaltete er nach der ältesten Quelle (Ex. 18<sup>13-26 E</sup>) mit Aufopferung, und darin lag unmittelbar eine sittigende Einwirkung auf sein Volk, wie auch Cornill<sup>2)</sup> hervorgehoben hat. Außerdem ist gewiß schon in Moses Zeit die Vererbung der bis dahin vorhandenen Gottesweisungen als eine Funktion der Priester angebahnt worden (nach der alten Stelle Dt. 33<sup>8-11</sup>), und auch darin sprudelte eine Quelle der sittlichen Gewöhnung.

4. Viertens ist die Tatsache, daß das Bewußtsein eines besonderen und höheren sittlichen Ideals schon in dem älteren Jahwevolke lebte, uns durch eine ganz einfache Äußerung eines jungen Mädchens bezeugt. Denn Davids Tochter Tamar sagte gegenüber einem unkeuschen Antrage: „So tut man nicht in Israel“ (2 S. 13<sup>12</sup>; s. o. S. 52). Diesen Satz kennt Stade

<sup>1)</sup> Z. B. „einem Arzte, der eine unglückliche Augenoperation ausgeführt hatte, soll die Hand abgehauen werden“ (Hammurapi § 204).

<sup>2)</sup> Cornill, Moses (in „The Monist“ 1910), 182.

nicht und auch nicht den Satz Josephs gegenüber dem ehebrecherischen Antrage der Ägypterin: „Wie sollte ich ein so großes Übel tun und wider Gott sündigen!“ (Gn. 39, 9 J), und deshalb gestattet er sich, gegenüber der Literatur Israels bis zum 8. Jahrhundert herab zu sagen (§ 100, 3): „Ein Wort für Keuschheit fehlt, also auch der Begriff.“ Dies ist um so weniger ein gerechtes Urteil, als auch schon die prinzipielle Verwerfung der sinnlichen Ausschweifungen im Kultus der Kanaaniter ein höchst bemerkenswerter Charakterzug der altisraelitischen Kultur gewesen ist.<sup>1)</sup>

Aber wie darf von der Höhe der altisraelitischen Sittlichkeit gesprochen werden, da ja die Blutrache in Israel geübt wurde? Aber in bezug auf Blutrache ist nicht von göttlicher Sanktionierung,<sup>2)</sup> sondern vielmehr von göttlicher Einschränkung dieser Sitte zu sprechen. Denn im Bundesbuch (Ex. 21 13 E) und überall (Dt. 4 41 f. 19 2-10 und Nm. 35 6 ff. P) sind für den, der unabsichtlich jemanden getötet hatte, Schutzstätten gegenüber der Vergeltung der Verwandten eröffnet.

Wie von mir schon in „Die Gottesfrage“ (1905), 33 bemerkt worden war, daß die straffe Art der Staatsverfassung in Babylonien schon zu Hammurapis Zeit die Blutrache fast ganz zurückgedrängt hatte, so hat es auch Erwin Merz, Die Blutrache (1916), 17 anerkannt, und auch bei Br. Meißner, Babylonien und Ass. I (1920), 164 liest man: „In Babylonien und Assyrien war sie durch die Straffheit der Staatsgewalt fast vollkommen ausgeschaltet.“

Allerdings das sogenannte *ius talionis* (Wiedervergeltungsrecht) „Auge um Auge etc.“ (Ex. 21 24 f. Lv. 24 19 f.) ist nicht anders gemeint, als die Sätze des Hammurapigesetzes „Wenn jemand einem andern das Auge zerstört, so soll man ihm das Auge zerstören etc.“ (§ 196 f.).<sup>3)</sup> Aber wie steht es sonst mit dem Grade von Humanität, der in jenem altbabylonischen Gesetze und in dem ältesten Gesetzeskorpus Israels waltet? Nun

<sup>1)</sup> Dies ist schon von J. Koeberle, Natur und Geist in der Auffassung des AT. (1901), 261 gut hervorgehoben worden.

<sup>2)</sup> Bei Frd. Delitzsch, Babel und Bibel II, 26.

<sup>3)</sup> Is. Scheftelowitz, Die Grundlagen einer jüdischen Ethik (in MGWJ. 1912, 129 f. 372 f. 375) meint, behaupten zu dürfen, jene Sätze des alt-hebräischen Gesetzbuches seien anders gemeint, als im babylonischen Rechtsbuch. Denn schon in Ex. 21 13 f. sei jenes Wiedervergeltungsrecht nicht vorausgesetzt. Aber dadurch werden jene anderen Stellen weder beseitigt noch umgedeutet.



nach Hammurapis Gesetz soll der, der das Auge eines fremden Sklaven zerstört, als Strafgeld die Hälfte des Preises zahlen, den der verletzte Sklave eines andern wert ist (§ 199). Aber davon, daß der eigene Besitzer eines Sklaven, wenn er diesen durch harte Züchtigungen verwundet hat, dafür bestraft werden soll, ist in jenem Gesetze Babyloniens nichts erwähnt.<sup>1)</sup> Dagegen schon im Bundesbuche Israels steht: „Schlägt einer seinen Sklaven ins Auge, daß dieses verloren geht, so soll er ihn für sein Auge freilassen“ (Ex. 21 26). Überhaupt fehlen in Hammurapis Gesetz solche humanitäre Bestimmungen, wie sie schon in dem Bundesbuche in bezug auf Witwen, Waisen und andere wirtschaftlich schwache Volksklassen gelesen werden (Ex. 22 20-26).<sup>2)</sup>

Auch ist das Zinsnehmen gegenüber dem Volksgenossen verboten (Ex. 22 24, auch Dt. 23 20 Lv. 25 36 f.), aber im Hammurapigesetz als unverboden erwähnt (§ 37 f. 41. 48—50. 100). — „Den Fremdling sollst du nicht quälen und nicht drücken“ (Ex. 22 20), ja, sollst „ihn lieben wie dich selbst“ (Lv. 19 34).<sup>3)</sup> — Sogar dem Feinde gegenüber wird schon im Bundesbuche ein hilfreiches Tun empfohlen (Ex. 23 4 f.). Vgl. auch Elisas Verhalten gegen die feindlichen Syrer (2 K. 6 21-23). — Aussetzung von Kindern war in Babylonien (Br. Meißner aaO., 391, l. Z. usw.), aber nicht in Israel üblich. — Auch Tieren gegenüber wird eine menschlich zarte Art im Bundesbuche gefordert (Ex. 20 10 23 19).<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Auch Delitzsch, Die große Täuschung, 1. Teil (1920), 120—22 bemerkt dies nicht.

<sup>2)</sup> Kittel I (1916), 86 verweist auf die §§ 117. 137. 168. 226. Aber von „Witwen und Waisen“ ist da nicht die Rede (auf meinen Einwand hin von Kittel zurückgenommen im Nachtrag zur 4. Aufl. 1921, S. XXI). Nur im Epilog (Z. 59 ff. bei Rogers, p. 459) rühmt sich Hammurapi: „In meiner Weisheit berge ich sie, daß der Starke nicht stoße den Schwachen, die Waisen und Witwen mögen geschützt sein in Babylon.“ — Überhaupt „die Ähnlichkeit von Hammurapis Gesetz mit dem mosaischen, namentlich dem Bundesbuche“ (Br. Meißner, Bab. u. Ass. I, 1920, 165) reicht nicht sehr weit und erklärt sich, wenn zum Teil aus Vererbung (vgl. aber meinen Komm. zu Gn. 166 und im Register bei Hammurapi-Gesetz!), so zum Teil aus dem Gesetz der Parallelität ungefähr gleich alter Kulturerscheinungen. Die Verschiedenheiten sind auch wieder von Meißner nicht ebenso beachtet worden.

<sup>3)</sup> Der Umfang des Begriffes von *rēaʾ* „Nächster“ ist in Ex. 11 2 J über die Grenzen des Volkes Israel hinaus ausgedehnt. Vgl. auch Elisas Benehmen gegen Naëman (2 K. 5 1 ff.).

<sup>4)</sup> Denn mit Recht ist wieder W. J. Jordan in der Revue de Linguistique (Paris 1911) zu dem Urteil gelangt, daß der ursprüngliche Sinn war: „Du sollst nicht kochen das Böckchen, während es noch ein Säugling ist.“

Folglich ist es ein Unrecht, wenn Stade § 100, 3 über das Schrifttum Israels bis zum 8. Jahrhundert herab sagt: „Der Gedanke der Humanität fehlt.“

5. Fünftens ist noch zu bemerken, daß auf der alttestamentlichen Stufe der biblischen Religion weithin auch die Erfüllung ästhetischer Pflichten direkt zur Gottwohlgefälligkeit gehört. Dies zeigt sich z. B. in der Forderung des Sichreinigens und des Kleiderwaschens für die Teilnehmer an einem religiösen Akte und speziell am Gesetzgebungsakte (Gn. 35<sup>2</sup> E Ex. 19<sup>10</sup>; vgl. das Ausziehen der bestäubten Schuhe und das Bedecken der Füße in Ex. 3<sup>5</sup> Jes. 6<sup>2</sup>, ferner das Perhorreszieren körperlich verstümmelter Personen in Lv. 21<sup>17-20</sup> Dt. 23<sup>2/1</sup>). Also im AT., wie man im allgemeinen sagen muß, umspannt die Religiosität auch einen Teil des ästhetischen Gebietes.

Dieses Urteil ist richtiger, als wenn man sagt, daß „die Sünde nach dem Gesetz nicht bloß in das Gebiet des Ethos, sondern mindestens ebensosehr in das der Physis fällt“ (Bertholet im KHK. zu Lv. 14). Nein, die Sünde ist in dem AT. ihrem grundlegenden Begriffe nach die Verletzung des göttlichen Gesetzes, das Irreligiöse und besitzt deshalb das ihr im AT. angewiesene Gebiet.

b) Ehe nun der Versuch gemacht werden soll, auf dem Gebiete der *lex caerimonialis* das festzustellen, was für die mosaische und altprophetische Periode als charakteristisch anzusehen ist, muß erst noch hervorgehoben werden, daß in den beiden ältesten Zusammenstellungen der Bundesbedingungen die religiös-sittlichen Forderungen gegenüber den zeremonialen durchaus im Vordergrund stehen. Jeder Blick auf „die zehn Worte“ und „das Bundesbuch“ lehrt dies.

a) Was nun zunächst den Kultusort anlangt, so gab es neben der gestatteten Vielheit von Kultstätten (Ex. 20<sup>24-26</sup> 1 S. 9<sup>12</sup> etc.) doch von Moses Zeit an ein Haupt- oder Zentralheiligtum.<sup>1)</sup> Dies war „das Zelt der Begegnung“ (Gottes mit dem das Volk vertretenden Priester), das schon nach den ältesten Pentateuschichten zu Moses Zeit existierte (Ex.

<sup>1)</sup> Der einschränkende Satz in Ex. 20<sup>24</sup> „wo ich meines Namens denken lasse“ [durch eine außerordentliche Wohltat oder Straftat], den Jak. Neubauer wieder im „Jeschurun“ 1922, 354 betont, ist von mir nie übersehen worden, hebt aber die Verschiedenheit zwischen Ex. 20<sup>24</sup> Dt. 12<sup>4ff</sup>. Lv. 13 usw. nicht auf, und stets ist von mir die Existenz eines „Zentralheiligtums“, wie jetzt auch Neubauer (S. 355) sagt, gegenüber den kultusgeschichtlichen Wellhausenianern vertreten worden.

33 7-11 E [Nm. 10 33 E 11 24 EJ 26. 30 E] 12 4 E) und dann zu Silo im Stammesgebiete Ephraims aufgestellt wurde. Der überragende Rang der Kultstätte zu Silo ergibt sich aus 1 S. 1 3 ff., und auch Wellhausen muß ja anerkennen, daß diese Jahwekultstätte „die einzige dieser Art, nämlich betreffs ihrer Priesterschaft gewesen zu sein scheint“. <sup>1)</sup> Warum aber war sie dies? Warum hing mit der Priesterschaft zu Silo die des späteren Heiligtums zu Jerusalem zusammen? Nun weil jene Kultstätte das alte Hauptheiligtum Jahwes mit der Bundeslade war.

Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. 1908, 156 meint, die „Vorstellung von der Bedeutung des Tempels in Silo sei erst nachweisbar und verständlich in einer Zeit, da der Tempel Salomos schon seine zentrale Bedeutung hatte“. Aber dabei ist die alte Stelle 1 S. 1 3 ff. gar nicht beachtet (vgl. Jr. 7 12!).

β) Betreffs der Kultuspersonen ist hier zur Ergänzung von oben S. 173 (vgl. 204. 215) folgendes zu bemerken. Als Erstgeborene sind wohl auch die Jünglinge gedacht, die als Vertreter des ganzen Priestervolkes (Ex. 19 6) beim Bundesopfer neben Mose fungierten (24 5), und weil da keine Priester genannt sind, muß die Erwähnung von Priestern in 19 22. 24 als Vorausnahme anerkannt werden. Nach der Aufrichtung des Sinaibundes aber gestaltete sich die Entwicklung betreffs der Kultuspersonen so: Die Glieder des Stammes Levi haben sich durch einen außerordentlichen Beweis der Jahwetreue (Ex. 32 26-29 E) das Amt, vor Jahwe zu fungieren, erworben.

1. Dies ist die in den alttestamentlichen Geschichtsquellen vorliegende Anschauung, und wie danach die Geschichte des Stammes Levi verläuft, ist sie gut motiviert. Denn der Fluch, den der Stammvater wegen Gewalttätigkeit sich zuzog (Gn. 49 5-7), konnte durch eine aufopfernde Tat der religiösen Treue (Ex. 32 26-29 E) gesühnt werden, und die Levi-Angehörigen konnten sich dadurch bevollmächtigen, wie dieser Vorgang sich auch in der ebenfalls alten Stelle Dt. 33 8-11 widerspiegelt (so auch Kittel, Die Religion des Volkes Israel 1921, 39. 44). <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels <sup>2</sup>, 134.

<sup>2)</sup> Aus Ex. 32 26-29 entnimmt Greßmann (Mose etc. 1913, 212 f. 464) eine absolute Getrenntheit von Aaron und den Leviangehörigen. Aber eine solche liegt nicht im Texte. Denn dieser läßt zu, daß Aaron selbst sich vom Kult des Kalbes sofort losgesagt und sich auf die Seite der Jahwefreunde gestellt hat. Ebenso sagt Kautzsch 67 ohne Grund, daß „in demselben Kapitel eine ganz anders lautende Parallelerzählung des J vorliege.“ Denn 32 1 ff. will nicht vom Ursprung des aaronitischen Priestertums erzählen.



2. Mit der von mir aus alter Quelle (Gn. 49<sup>5-7</sup> s. o. S. 161) entnommenen Ansicht, daß der Ausdruck „Levi“ von vornherein ein Stammname (nomen gentilicium) war, stimmt auch Ed. Meyer (Die Israeliten etc. 1906, 72ff.) zusammen.<sup>1)</sup> Aber er behauptet, mit jenem Ausdruck sei ursprünglich ein midianitischer Stamm aus der Gegend von Kadeš Barnea gemeint gewesen.<sup>2)</sup> Aber können die Levijjim ein Fremdkörper in Israel gewesen sein? Sie sind ja neben den Fremdlingen erwähnt (Dt. 14<sup>29</sup> etc.).<sup>3)</sup>

3. Wellhausen<sup>4)</sup> behauptet, es habe zwar früher einen Stamm Levi gegeben, aber dieser sei durch die Rache der Kanaaniter von Sichem (Gn. 34) aufgerieben worden, und die Priester-Levititen seien eine ganz neue Klasse von Menschen, seien Vertreter einer Berufsart. Aber schon daß Simeon und Levi bei Sichem vernichtet worden seien, ist willkürlich in Gn. 34 hineingelegt und wird durch 49<sup>5-7</sup> widerlegt.<sup>5)</sup> Sodann spricht auch Ri. 17 laut gegen diese Hypothese. Denn der fahrende Mann, der da zu Micha kommt, ist „Levit“ (besser: Levi-Angehöriger) schon vor seiner Anstellung bei Micha (V. 7-9). Was er erst durch die Anstellung an Michas Heiligtum wurde, und das war doch eben sein Beruf, das wurde nicht durch „Levit“ bezeichnet, sondern durch „Priester“ (V. 10).

4. Eine vierte Ansicht wird von Budde (Altisr. Rel. 1912, 46) so entwickelt: „Levi ist erst im Augenblick von Ex. 32<sup>26-29</sup> Dt. 33<sup>9</sup> entstanden. Auf Moses Ruf sind die Getreuen aus

<sup>1)</sup> Greßmann (Mose etc. 1913, 214) meint, gegen die einstmalige Existenz eines Stammes Levi das anführen zu können, daß in Ri. 1 von keinem Anteil Levis am Kriege gesprochen werde. Als ob nicht Levi damals bereits das Priesteramt gehabt hätte, weshalb eben er kein Stammgebiet bekommen hat!

<sup>2)</sup> Im Anschluß an Nielsen (Die altar. Mondreligion etc. 1904) und andere, vgl. Landersdorfer, Die Bibel und die südär. Altertumsforschung 1910, 66. *Lewi* braucht aber nicht mit dem minäischen *lw'*, Kultusperson des Gottes Wadd, zusammenzuhängen. — Undeutlich sagt Meinhold, Einführung etc. (1919), 57 nur, daß Levi aus Qadesch gestammt habe.

<sup>3)</sup> Gemoll, Grundsteine etc. 1911, 392 verweist auf Ri. 17<sup>7</sup> 19<sup>1</sup> Dt. 18<sup>6</sup>. Aber da ist nur von einem Leviangehörigen gesagt, daß er *gār*, d. h. auf der Wanderschaft sich befind. Zu 29<sup>10</sup> vgl. die Mitläufer von Ex. 12<sup>38</sup>. — Übrigens ein ägyptischer Ursprung von Levi, den de Lagarde vermutet hatte, wird von Kuenen, Volksreligion etc. 312ff. diskutiert und abgelehnt. Gerade Aharon ist kein ägyptischer Name nach Ranke bei Beer (Mose etc. 1912, 41). Die ägyptische Art des Namens Mose, Hur, Hophni, Pinchas, Puṭi'el (vgl. auch Paschchur) erklärt sich aus dem ägyptischen Aufenthalt Israels.

<sup>4)</sup> Prolegomena<sup>2</sup> 149; Stade, Marti, Cornill (Moses 1910, 171); Greßmann Mose etc. 1913, 465; Hölscher, Die Propheten 1914, 166; Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 105.

<sup>5)</sup> So z. B. auch Ed. Meyer, Die Israeliten etc. 419; Procksch z. St.

allen Stämmen herbeigeeilt und haben ihm selbst gegen ihre eigenen Blutsverwandten ihren Arm geliehen. So geprüft und bewährt, sind sie von nun an vereinigt geblieben und haben einen neuen Stamm „Levi“ gebildet.“ Der Satz „Da versammelten sich zu ihm alle Söhne Levis“ (Ex. 32<sup>26 b</sup>) habe ursprünglich sagen wollen: „Alle, die jetzt Leviten heißen.“ Schwerlich! Doch weicht diese Annahme auch im übrigen so sehr von der geschichtlichen Überlieferung Israels ab, daß sie ganz unwahrscheinlich ist. Denn z. B. auch die Verbindung von Levi mit Simeon (Gn. 34; 49<sup>5-7</sup>) und die Angaben über Moses Eltern (Ex. 2<sup>1</sup> etc.) müßten hinterher ausgesonnen sein. Budde freilich sagt (S. 47), es begreife sich, daß dieser Stamm [?] nach dem Tode Moses voreilig den Versuch mache, sich mit List und Gewalt in dem Gelobten Lande festzusetzen (Gn. 34 und 49<sup>5-7</sup>). Ihre numerische Schwächung ferner soll sich aus — unmotiviertem — Anschluß an Simeon, und ihre Besitzlosigkeit aus — unbegründetem — Beisassentum bei Juda erklären. Aber auch abgesehen davon ist es doch sehr gewagt, solche Knochenbrüche und Wiedereinrenkungen an der geschichtlichen Darstellung Israels vorzunehmen.

Übrigens daß die Priester „wie Mose Tora, d. h. Weisung, erteilten“ (Marti 85), ist unrichtig. Denn Mose hat als Prophet gottempfangene Weisung verkündet. Aber den Priestern ist nur die Vererbung der prophetisch verkündeten Gottesweisung übertragen (Dt. 33<sup>10</sup>), und selbständige Weisungen hatten sie nur durch die Handhabung von Urim und Tummim (V. 8 a) zu finden. Die Funktionen von Prophet und Priester sind nach den Quellen also doch schon „am Anfang“ verschieden.

$\gamma$ ) Bei dem Versuch, betreffs der Kultushandlungen die mosaischen Normen zu erkennen, kann zunächst dies nicht zweifelhaft sein, daß auch in Moses Zeit der allgemeinste menschliche Pietätsausdruck, das Beten, nicht erst durch eine positive Verordnung eingeschränkt worden ist. Aber ist dies nicht in bezug auf das Opfern geschehen?

Nun man erwäge schon jene Frage des Amos: „Habt Schlachtopfer und Speisopfer ihr mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, o Haus Israel?“ (5<sup>25</sup>)! Danach ist die Praxis der Opferdarbringung keine notwendige Grundlage des göttlichen Wohlgefallens (cf. Am. 2<sup>9 f.</sup>). Da ist der wahrscheinlichste Schluß, daß diese Praxis nach Amos auf keine grundlegende Kundgebung des göttlichen Willens zurückgeführt werden konnte. Freilich könnte in bezug auf Am. 5<sup>25</sup> immer noch gesagt werden, daß diese Frage sich auf einen Ausnahme-

zustand beziehe.<sup>1)</sup> — Aber die Frage „Wer hat dies von euch gefordert?“ (Jes. 1 12 b) läßt sich nach meiner Überzeugung nicht anders deuten, als daß sie die göttlich-prophetische Forderung der zunächst von jener Frage betroffenen Kultushandlungen bestreitet. Denn jene Frage kann nicht etwa bloß an moralisch minderwertige Personen gerichtet sein. Denn noch von allem andern abgesehen, müßte dann das Fürwort „euer“ als das betonte Satzglied gekennzeichnet sein. Wir lesen ja auch nicht bei Jesaja etwa „Entfernt die Bosheit eures Verhaltens von meinen Augen, dann kommt und bringt mir Opfer dar!“ Zu der Mahnung „Höret auf, böse zu handeln!“ (V. 16) liegt die positive Ergänzung vielmehr in „Lernt gut handeln etc.“ (V. 17; s. u. S. 277). Auch vergesse man nicht Jesajas Satz vom eingelernten Menschengesetz (29 13)! — Ebenso deutlich, wie Jes. 1 12 b, ist Jr. 7 22 f.: „Denn nicht habe ich mit euren Vätern geredet und nicht ihnen befohlen am Tage, da ich sie aus dem Ägyptenland herausführte, betreffs Brandopfer und Schlachtopfer, (V. 23) sondern dieses Wort habe ich ihnen befohlen: Höret auf meine Stimme usw.“ Denn die Präposition *3al-dib'erê* muß dort das Objekt des Redens und Befehlens einführen, weil die kausale Deutung des *3al-dib'erê* hinter den Verben „reden und befehlen“ unmöglich ist und unwillkürlich wieder auf die objektivische Bedeutung der erwähnten Präposition zurückführt, und weil diese objektivische Bedeutung derselben durch den Gegensatz „sondern dieses Wort habe ich ihnen befohlen“ erzwungen

<sup>1)</sup> v. Orelli, Die zwölf kleinen Propheten (1908) z. St. — Daß jene Frage als hyperbolisch (Kittel I, 1921, 353) bedeutungslos sei, ist unbegründet. Ferner Alb. Lienhard, Die Polemik der vorexilischen Propheten gegen den Opferkultus ihrer Zeitgenossen (1922), 4 will die oben über-setzte Frage 1. bloß auf die beziehen, die nach V. 18 a den Tag Jahwes herbeiwünschen, „die Selbstgerechten“. Aber dies widerspricht dem „o Haus Israel“. 2. Die Frage des Propheten, ob Israel in der Wüste vierzig Jahre Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht habe, will er durch die geistreich sein sollende Behauptung wegschieben, daß „Amos einen wissenschaftlichen Beitrag zur Kritik des Pentateuch mit der kurzen Bemerkung nicht gegeben, das Opfer in alten Zeiten nicht rundweg gelehnet habe.“ Jedermann hört aber, daß dies eine bloße stammelnde Behauptung ist, und wenn L. hinzufügt: „Diese Opfersitte kann trotzdem (auch nach Amos!) so alt sein wie die Welt“, so weiß er schon nicht mehr, worum es sich handelt, nämlich um eine Auslegung jener Frage des Propheten Amos in bezug auf Israel in der Wüste und um die daraus sich ergebende Erkenntnis betreffs der Kultusgeschichte Israels.



wird. Danach ist in der Stelle der Sinn zu finden, daß Jeremia zu der von Gott dem Volke selbst bei dessen Erlösung aus Ägypten verkündeten Forderung (d. h. zu den am Sinai promulgierten „zehn Worten“), also zum grundlegenden Gesetze, die Opfervorschriften nicht gerechnet hat.

Dies dürfte auf erschöpfende Weise durch meine Abhandlung über Jr. 7<sup>22f.</sup> in den TSK. 1906, 327—393 begründet worden sein. Hier sei nur noch dies erwähnt! Eine direkt von Gott dem Volke selbst enthüllte Gesetzgebung ist ausdrücklich unterschieden in Ex. 20<sup>19 b</sup> Dt. 5<sup>4, 19</sup> 18<sup>16</sup>, sie ist auch schon von Israel selbst als die fundamentale vorangestellt worden, und in ihr hat Gott zum Volke nicht von Opfern gesprochen. Diese Data konnten keineswegs von Meinhold, Die Weisheit Israels 333 weggeräumt werden, und Nowack in der Theol. Literaturztg. 1913, 552 hat dazu nicht einmal einen Versuch gemacht. Kittel I (1921), 354<sup>1</sup> verweist erst ausdrücklich auf jene meine Untersuchung, meint aber dann, daß Jeremia sich in 7<sup>22f.</sup> nur auf „die Tora berufe, die von lügnerischen Schriftstellern stammt“ (8 s.). Aber dann hätte sich der Prophet in 7<sup>22f.</sup> auch so ausgedrückt, wie in 8 s. Folglich ist nur der von mir gezeigte Weg der quellenmäßige und gangbare, und ich muß die Mitforscher immer wieder auf meine Untersuchung hinweisen. Ferner sagt Micha 6 s: „Er hat dir, o Mensch, verkündet, was gut ist. Und was fordert Jahwe von dir? Nur Vollzug von Rechtsübung usw.“ Wenn nun L. (S. 7) behauptet, ich hätte mit meinem Satze „Nicht verkündigt hat Gott durch Mose die Opfer“ dem Propheten Micha etwas „untergeschoben“, so ist das eine Verleumdung.

Eine Art der Opferdarbietung, die außerisraelitisch (s. u. Nr. 11, b ζ über Ri. 6<sup>19</sup>), aber der als Engel erscheinenden Gottheit gegenüber begreiflicherweise auch altisraelitisch war, bestand im Hinsetzen des Opfers auf einen Felsblock (Ri. 6<sup>19-21</sup> 13<sup>15-19</sup>).

Von den Opferarten, die gemäß S. 271f. im Anschluß an die allgemeinmenschliche Sitte aus dem religiös-sittlichen Grundtrieb der Jahwereligion von selbst erwachsen, ist hauptsächlich das Sühnopfer zu betrachten.

Zwar ist es nicht Noahs Opfer Gn. 8<sup>20f.</sup>, was „Jahwes Zorn zum Aufhören bringt“, <sup>1)</sup> aber aufs deutlichste ist der Gedanke, daß Sündenschuld (*šawôn*) durch Schlachtopfer (*zèbach*) oder Speisopfer (*mincha*) gesühnt werden kann, durch *jithkappér* „soll gesühnt werden“ in 1 S. 3<sup>14</sup> ausgesprochen. Auch nach

<sup>1)</sup> O. Schmitz, Die Opferanschauung etc. (1910), 14.

1 S. 26<sup>19 b a</sup> kann Jahwes gerechter Zorn durch ein Opfer, d. h. durch die in diesem betätigte Buße des Menschen, gestillt werden, und erst nach der Darbringung von Brandopfern etc. ist das Aufhören der Strafsendung Gottes berichtet in 2 S. 24<sup>25 a b</sup> (Schmitz aaO., 14f.). Brandopfer ist als Sühnopfer auch in Hi. 1<sup>5</sup> und 42<sup>8</sup> erwähnt.<sup>1)</sup>

Ferner 'āschām „Buße, Bußzahlung, Sühngeschenk“ (1 S. 6<sup>3</sup>) findet sich 2 K. 12<sup>17</sup> in *kèseph 'āschām* „Geld für ein Schuldopfer“ (d. h. für Darbringung eines Schuldopfers), und ebenda begegnet *kèseph chattā'ôth*, Geld, das für die Bemühung um Sündopfer zu zahlen war, oder mit unwesentlicher Verschiedenheit „Silber für ein Chattâth-Opfer“.<sup>2)</sup> Es ist unbegründet und unmöglich, daß in 2 K. 12<sup>17</sup> „Ascham und Chattath keine Opfer, sondern, dem ursprünglichen Wortsinn entsprechend, einfache Bußen, und zwar Geldbußen“<sup>3)</sup> seien. Denn Geldbußen wurden dem Beschädigten bezahlt (Ex. 21<sup>32</sup> etc.), aber daß sie den Priestern zufielen, ist unwahrscheinlich. Auch wird die appositionelle Konstruktion „Geld als Schuldopfer etc.“ durch den nicht zu übersehenden Plural *chattā'ôth* verboten.

Ebendenselben Begriff „Sündopfer“ hat übrigens *chattâth* auch in Hos. 4<sup>8 a</sup>, was hier gleich mit besprochen werden muß. Die von Guthe bei K, AT. 1922, Greßmann z. St. und noch anderen gegebene Übersetzung „Von der Sünde meines Volkes nähren sie sich“ enthält eine undurchsichtige Anschuldigung. Ferner die Beziehung des *chattâth* von Hos. 4<sup>8 a</sup> auf den sündhaften Opferdienst Israels (8<sup>11</sup> Am. 4<sup>4</sup>)<sup>4)</sup> scheitert an dem Ausdruck „essen sie oder verzehren sie“, der bei Wellhausens Deutung des *chattâth* als „sündhaftes Opfer“ unnatürlich wäre. Dagegen kann Wellhausens Frage „Was enthielte nach dem Pentateuch der erste Satz von 4<sup>8</sup> für einen Vorwurf?“ nicht aufkommen (trotz Lv. 5<sup>13 b</sup> 6<sup>19</sup> 7<sup>7</sup> 10<sup>16 f.</sup> 19<sup>b</sup> 14<sup>13</sup> 18<sup>9 f.</sup> Hes. 42<sup>13</sup> 44<sup>29</sup>). Denn die Pointe von Hos. 4<sup>8 a</sup> liegt darin, daß die Priester nichts weiter tun (im Unterschied von Dt. 33<sup>10</sup> etc.), als das Sündopfer des Volkes verzehren und, wie V. 8<sup>b</sup> hinzufügt, die Versündigung des Volkes wünschen, also begünstigen. — Der weitere Einwand Wellhausens, daß in Hos. 4<sup>8 b</sup> „*zawôn* kein technischer Ausdruck der Kultussprache ist und nichts bedeutet,

<sup>1)</sup> „Vielleicht als archaisch“ (Steuernagel, Einleitung 1912, 701).

<sup>2)</sup> So übersetzen Stade § 81, 2, Schmitz aaO., 16 und Greßmann im Auswahl-AT. z. St. „Geld von Schuldopfer und von Sündopfer“ (Kittel bei K, AT. 1922) ist unklar und unkorrekt.

<sup>3)</sup> Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels<sup>2</sup>, 76 und andere.

<sup>4)</sup> Wellhausen, Prolegomena etc.<sup>2</sup>, 76.

was nach dem Priesterkodex eine rituelle Sühne überhaupt nur zulasse“, ist so zu beurteilen: Der Parallelismus zwischen V. 8 a und V. 8 b braucht nicht synonym zu sein, sondern kann synthetisch sein, also V. 8 b kann die Veranlassung des *chattāth* „Sündopfer“ enthalten, und daß *ṣawôn* nicht den Anlaß von Sündopfer oder Schuldopfer bezeichnen könne, kann nur willkürlich behauptet werden. — Endlich ist Wellhausens Satz „daß es schon damals an die Priester zu zahlende Strafen gegeben hat“ erstens ohne Beweis hingestellt, und zweitens eine weniger natürliche Annahme, als daß man das speziell Sünde und Schuld tilgende Opfer auch schon im älteren Israel gekannt hat. Dafür ist auch noch an „Sündopfer für meine Seele“ (Mi. 6 7) zu erinnern. Denn Wellhausens Worte „Die Mi. 6 7 gemeinte Chattath hat nichts mit einer Priesterabgabe zu schaffen“ sind wieder ein Luftstreich, und daß „Chattath da einfach die Schuld“ bedeuten soll, wird an der dann entstehenden Übersetzung „Soll ich den Sprößling meines Leibes als die Schuld [!] meiner Seele geben?“ zuschanden. Schließlich soll nach Wellhausen *’āschām* auch in Jes. 53 10 „wie bei Mi. 6 7 als Schuld, die von dem Unschuldigen getragen wird, zu nehmen sein.“ Aber auch das ist, wenn man den Text ansieht, einfach sinnlos.<sup>1)</sup>

Übrigens ist *ḥaṭ’at* für das „Sündopfer“ in Südarabien bereits seit den ältesten Zeiten des minäischen Reiches belegt (S. Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung 1910, 69).

Gewiß wurde aber auch eine Reihe negativer Kultushandlungen in der mosaischen und altprophetischen Zeit geübt. Wie dies betreffs der Beschneidung schon oben S. 175 f. aus Ex. 4 24-26 etc. erwiesen worden ist, so ist es auch betreffs der Perhorreszierung unreiner Speisen und Zustände zweifellos.<sup>2)</sup> Denn gerade die Partien von P, die sich auf die unreinen Tiere, Unreinheit von Wöchnerinnen, Unreinheit des Aussätzigen usw. beziehen (Lv. 11—15), besitzen in den mehrfachen Beziehungen auf das Lager (13 46 14 3 etc.) und in der Unterscheidung von solchen Vorschriften, die erst künftig in Kanaan beobachtet werden sollen (14 33 ff.) etc., Anzeichen ihrer frühzeitigen Formulierung.<sup>3)</sup> Außerdem wird die Beobachtung

<sup>1)</sup> Daß Hosea in 4 8 das Sühnopfer kennt, hat auch Kuenen, Einleitung II, § 11, 26 zugegeben. Ebendasselbe tut Kittel, Geschichte des Volkes Israel I (1921), 335.

<sup>2)</sup> Über die Motive dieser Scheu s. o. S. 75.

<sup>3)</sup> Speziell Lv. 11 ist als alt auch von P. Wurster in ZATW. IV, 119 ff. anerkannt worden, und mehrere sexuelle Bestimmungen jener Reinigkeitsgesetze (Lv. 12 4 f. 15 16 f. 24. 27) etc. besitzen auffallende Parallelen in süd-



von religiös orientierten Reinigkeitsverordnungen in einer alten Erzählung (1 S. 21 f.) bezeugt, und die Existenz von Nasiräern ist als altisraelitisch mindestens in der Überlieferung über Simson etc. (Ri. 13 f. 1 S. 11) und in Am. 2 f. erwähnt, wenn auch die Formulierung der Vorschriften Nm. 6 f. erst später entstand.

Das Kapitel der Kultushandlungen kann der vergleichende Betrachter aber nicht verlassen, ohne der Anerkennung Ausdruck zu geben, daß auch schon der mosaische Kultus völlig vom Zauberwesen getrennt ist (ähnlich Greßmann, Mose 1913, 465). Wie sehr dagegen war z. B. die babylonische Religion mit Magie verknüpft! Welche Masse von Texten zur Beschwörung der Dämonen, der Krankheitsgeister lesen wir da!<sup>1)</sup>

δ) Endlich im Bereiche der Kultuszeiten sei zuerst der Sabbath besprochen, und es ist gut, wenn zunächst festgestellt wird, was aus dem Babylonischen zu dieser Frage geschöpft werden kann.

Das Sichere über den babylonischen „Sabbath“ ist aber nur dieses: In IV Rawlinson 32f. ist der 7., 14., 21., 19. und 28. Tag des Monats Elûl (ungefähr = unserm September) ein *ûmu limnu* genannt,<sup>2)</sup> d. h. ein schlimmer Tag, nämlich ein Tag der Scheu vor Dämonen, wie die sogenannten babylonischen Sabbathsvorschriften beweisen, die man in meinem WB. 483ab oder bei Ungnad, Die Religion usw. (1921), 303f. vollständig übersetzt findet. Ein solcher Tag war natürlich zugleich ein *ûm nûh libbi* (II Rawl. 32, Nr. 1, 16 a b) „ein Tag der Ruhe des Herzens“ d. h. ein Tag der Versöhnung der Dämonen und dadurch der Beruhigung des Herzens. Daneben ist in andern Tagesverzeichnissen für den 15. Monatstag ein Ausdruck gefunden worden, der von Theophil Pinches in PSBA. XXVI, 56f. und von H. Zimmern in ZDMG. 1904, 458f. *šab(p)at-ti* gelesen wird.<sup>3)</sup> Bei diesem *šabattu* ist in der einen Stelle durch Synonyme die Bedeutung „Versöhnung“ gesichert (Meinhold aaO., S. 103).<sup>4)</sup>

arabischen Inschriften (S. Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung 1910, 71).

<sup>1)</sup> Z. B. bei Rogers, Cuneiform Parallels (1912), 52f.; Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrier (1921), 243—290.

<sup>2)</sup> Wie der Text gleich angeht bei P. Dhorme, Choix de Textes religieux assyro-babyloniens (1907), p. 380; bei Rogers l. c., p. 189.

<sup>3)</sup> Von Frd. Delitzsch, Babel und Bibel I<sup>5</sup> (1905), 65 wird die betreffende Keilschriftgruppe als *ša-patti* gelesen und mit „der (Tag) der Mitte (des Monats)“ erklärt, was aber von J. Meinhold in ZATW. 1909, 108 als nicht durch Belegstellen gesichert bezeichnet wird.

<sup>4)</sup> Zimmern, Akkadische Fremdwörter (1915. 17), 67 sagt: „*šabattu*, auch (sekundär) *šapattu* (Etymologie noch unklar), 15. Tag des Monats, Voll-

Bei den Israeliten hängt der Sabbath, *schabbâth*, mit *schabâth* „aufhören, ruhen“ zusammen (vgl. mein WB. 482) und bedeutet „Ruhenlassen“ z. ß. d. h. Feiern und ähnlich. Der damit bezeichnete Tag ist im Dekalog durch die einleitende Mahnung „Gedenket“ (Ex. 20 8) wahrscheinlich als ein schon von früher her (vgl. 16 22 ff. Gn. 2 3) bekannter Festtag bezeichnet. Dieser ist außerdem durch den in beiden Paralleltexten noch wesentlich gleichen Teil der Ausführungen (Ex. 20 9 f. || Dt. 5 13 f.) als der auf sechs Arbeitstage folgende Feiertag bestimmt. Zwischen den oben erwähnten babylonischen Festtagen und dem im Dekalog eingeschärften Feiertag besteht aber wahrscheinlich dieses Verhältnis, daß der bei den Babyloniern beobachtete Tag der Götterscheu und Götterversöhnung bei den Israeliten in einen durch die heilige Zahl „sieben“ geregelten Tag der Ruhe von der Arbeit umgestaltet wurde. So ist er aber — in Anknüpfung an eine alte Erinnerung und vielleicht auch Gewohnheit — als eine religiös-soziale Institution von eminenter Bedeutung durch eines der zehn Prinzipien der mosaischen Epoche geschaffen worden.<sup>1)</sup>

Diese auch in Ex. 23 12 E und 34 21 J auftretende Verordnung kann nicht durch Jesajas Worte 1 13 b als nicht zur alten Grundgesetzgebung gehörig erwiesen werden. Denn da ist nur der Sabbath als unerträglich bezeichnet, der durch ein heuchlerisches Gemisch von Unmoralität und Kultübung gefeiert werden sollte.<sup>2)</sup> Freilich wendet man gegen die Möglichkeit der mosaischen Herkunft des Sabbathsgebots immer von neuem ein, daß die Beduinen keine regelmäßige Ruhe nötig hätten oder gebrauchen

mondtag, wohl sicher hebräisches *šabbāt*.“ Gründe gibt er nicht an, und meine Darlegung im WB. hat er nicht beachtet.

<sup>1)</sup> Nach Greßmann (Mose etc. 1913, 127. 461 f.) ist er durch ein Vorwissen beim Mannafallen (Ex. 16 22 ff.) angeregt und im Anschluß daran damals von Mose als Ruhetag für das Volk gestiftet worden. [Eine solche zufällige Entstehung ist keineswegs wahrscheinlich.] Daneben aber soll der Sabbath, weil dieses Wort „keine hebräische Etymologie“ habe, was unbegründet ist, „midianitischen Ursprungs“ sein, trotzdem jedoch mit den babylonischen Siebenertagen zusammenhängen, wie ja der Bergname Nebó von babylonischem Einfluß herrühre. — Mit wahrscheinlich altem Saturnskult des Hauses Joseph will Buße (Altisr. Rel. 1912, 37) den Sabbath zusammenbringen, indem er Am. 5 28 auf die Vergangenheit bezieht. Aber das ist nach oben S. 40 unrichtig, und welche künstliche Konstruktion, daß gerade und nur die Josephstämme Kult des Saturn getrieben haben sollen!

<sup>2)</sup> Wieder übersehen von Badè, The decalogue etc. 1914, 11.

könnten.<sup>1)</sup> Aber erstens vergleiche man über die Auffassung der alten Israeliten als „Beduinen“ oben S. 126! Zweitens muß man auch immer von neuem fragen: „Darf oder kann denn Mose in keiner Beziehung im voraus Fürsorge für die späteren Zeiten getroffen haben?“<sup>2)</sup> Drittens hätte das Sabbatthsgesetz niemals entstehen können, wenn „Leute mit Viehwirtschaft keinen Sabbath gebrauchen könnten“ (Cornill aaO.). Denn auch sogar nach dem Exil gab es in Juda noch viel Landwirtschaft und Viehzucht. Das Sabbatthsgesetz war natürlich in bezug auf notwendige Verrichtungen *cum grano salis*, also mit Rücksicht auf selbstverständliche Einschränkungen, gemeint.

Neuerdings ist aber die These aufgestellt worden, daß der Sabbath in Israel zuerst der Vollmondtag in der Mitte des Monats gewesen sei, und daß das im Dekalog stehende Gebot samt diesem erst hinter dem im Exil entstandenen Heiligkeitsgesetz (Lv. 17–26), wenn nicht gar erst hinter Hesekiel gegeben worden sei.<sup>3)</sup> Aber dagegen muß ich notgedrungen folgende Einwände erheben.

1. Vor allem kann ich Ex. 23<sup>12</sup> und 34<sup>21</sup> nicht von ihren Schichten E und J trennen, muß also schon diese Stellen<sup>4)</sup> gegen die neue These geltend machen. Sodann vermag ich auch den Dekalog Dt. 5<sup>6-18</sup> nicht als einen späteren Einschub anzusehen. Denn gegenüber Steuernagel stimme ich mit Bertholet,<sup>5)</sup> und dessen eigene Meinung, daß 4<sup>45 ff.</sup> und Kap. 5 ein besonderes späteres Stück seien, schneidet den Ausführungen von Kap. 6–11 das Thema und den Kopf ab. Wenn aber der Sabbath in Dt. 16 nicht mit aufgezählt ist, so folgt daraus nicht, daß „die deuteronomische Gesetzgebung dem alten Sabbath ein Ende macht“ (Meinhold 1909, 100). Denn was ist wahrscheinlicher von folgenden beiden Möglichkeiten? Die bisherige Auslegung, daß in Dt. 16 nicht jeder Feiertag erwähnt werden mußte, oder die neue Auslegung, daß ein späterer Be-

<sup>1)</sup> Matthes in ZATW. 1904, 17 ff.; Stade, Bibl. Theol. AT. (1905), 177; Cornill, Moses (in „The Monist“ 1910), 166.

<sup>2)</sup> Wildeboer in der Theologischen Tijdschrift 1906, 44 ff.

<sup>3)</sup> J. Meinhold, Sabbath und Woche (1905) und „Die Entstehung des Sabbaths“ in ZATW. 1909, 81 ff.; Marti 1907, 52; Benzinger, Archäologie (1907), § 78, 2; Gunkel, HK. zur Genesis 1917, 116; Meinhold wieder in „Zur Sabbathsfrage“ (ZATW. 1916, 108 ff.) und in „Einführung in das AT.“ (1919), 226; Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 97: „Möglicherweise ursprünglich das Vollmondsfest“; Hölscher, Gesch. der isr. Rel. (1922), § 68.

<sup>4)</sup> Mit Eerdmans, Alttestl. Studien III (1910), 138.

<sup>5)</sup> Bertholet im KHK. zum Deuteronomium, S. XV.



arbeiter des fraglichen Urdeuteronomiums (Kap. 12—26) bei der fraglichen Voranstellung von Kap. 5—11 mit dem Sabbathsgesetz einen frappanten Widerspruch in das Buch gebracht habe?

2. Der Ausdruck Sabbath bezeichnet schon zur Zeit des Amos anerkanntermaßen einen Ruhetag (8<sup>5</sup>: „Wann wird der Sabbath vorübergehen, daß wir Getreide feilbieten können?“), und auch nach 2 K. 4<sup>23</sup> stehen am Sabbath Knecht und Arbeitstiere zu einer Fahrt (zum Propheten Elisa) zur Verfügung. Also gewöhnliche — und nicht gerade absolut notwendige (s. o. S. 278, Z. 9f.) — Arbeit wurde an diesem Tage unterlassen, und dies weist doch eben auf einen „Ruhetag“, und wenn dieser Feiertag zu unmoralischem (s. o. Jes. 1<sup>13 b</sup>) und ausgelassenem Treiben benützt wurde, so schuf man sich gleichsam einen eigenen Sabbath, und dann konnte Hosea (2<sup>13</sup>) gar wohl sagen: „Ich werde ihrem Herbstfest, Neumond, Sabbath und Festfeier ein Ende machen“, vollends wenn der Sabbath zu Baʿalskult verwendet wurde, wie es nach V. 15 erscheint. Da darf man sich über das Pronomen possessivum „ihrem“ nicht wundern (wie Meinhold ZATW. 1909, 83 tut) und betonen, daß dies „bei dem jüdischen Sabbath nie geschehe“. Der Mißbrauch des von den alten Prinzipien geforderten Ruhetages ist kein gültiges Argument gegen dessen alte Institution, und der „Ruhetag“ konnte ebenso leicht falsch verwendet werden, wie der „Vollmondstag“.

3. Der Begriff „Vollmondstag“ folgt für „Sabbath“ nicht daraus, daß dieser mehrmals mit Neumond zusammen genannt ist (2 K. 4<sup>23</sup> Am. 8<sup>5</sup> Jes. 1<sup>13</sup> Hos. 2<sup>13</sup> Jes. 66<sup>23</sup> Hes. 45<sup>17</sup>). Denn das geschieht auch noch in ganz späten Stellen (Hes. 46<sup>1. 3. 1</sup> Ch. 23<sup>31</sup> 2 Ch. 2<sup>3</sup> 8<sup>13</sup> 31<sup>3</sup>), und wenn in der letzteren und deshalb abgetrennten Gruppe von Stellen der Sabbath voransteht, so konnte dies eine Folge davon sein, daß die Strenge der Sabbathfeier später gesteigert wurde, wie man dies aus 1 Mk. 2<sup>23</sup> ff. und aus der Mischna kennt (vgl. mein Büchlein „Talmud und NT.“ 07, 31f.). Aber während diese Steigerung der Veräußerlichung der Sabbathfeier begreiflich, weil mit der ganzen Richtung der späteren Geistesgeschichte übereinstimmend ist, kann ich es nicht wahrscheinlich oder auch nur möglich finden, daß der angebliche Vollmondstag etwa durch das „Heiligkeitsgesetz“ (Lv. 17—26) in den späteren Sabbath umgewandelt worden sei (ZATW. 09, 95). Denn der Satz „Ihr sollt meine Sabbathe halten“ u. ä. (Lv. 19<sup>3. 30</sup>) oder „gleich am Tage nach dem Sabbath“ u. ä. (23<sup>11. 15</sup> f. 24<sup>8</sup>) setzt die Bekanntschaft der Leser mit der gemeinten Größe voraus.

4. Also müßte der Prophet Hesekiel den fraglichen Vollmondstag in den Sabbath umgeändert haben. Aber dieses Verfahren Hesekiels schloße die größte Unwahrscheinlichkeit, wenn nicht eine wahre Unmöglichkeit in sich. Denn gewiß hat Hesekiel in bezug auf die Priesterrechtsausübung der Levi-

angehörigen eine Änderung eingeführt oder vielmehr sanktioniert (44<sup>9-14</sup>), aber dies hat er auch ausdrücklich erwähnt, wie dies auch in bezug auf den Fürsten geschehen ist (45<sup>7f.</sup>). In bezug auf den Sabbath aber hätte er stillschweigend dem Volke, wie z. B. den sich bei ihm versammelnden Ältesten (8<sup>1</sup> 14<sup>1</sup> 20<sup>1</sup>), eine völlige Änderung der Gewohnheit untergeschoben und seine Zeitgenossen trotzdem wegen Verletzung der neuen Ordnung mit göttlicher Strafe bedroht (22<sup>8. 26</sup> 23<sup>38</sup>). Man meint freilich dazu Parallelen gefunden zu haben.<sup>1)</sup> Nämlich der deuteronomistische Erzähler in den Königsbüchern tadelt auch viele Könige wegen der Vielheit der Kultstätten, und doch sei diese erst im Deuteronomium (12<sup>1ff.</sup>) verboten worden. Indes der deuteronomistische Erzähler in den Büchern der Könige hatte nicht selbst das deuteronomische Gesetz über die Einheit der Kultstätte zuerst verkündigt. Er konnte also das von anderer Seite und schon längere Zeit vorher formulierte Gesetz als Norm seines Urteils anwenden. Anders hätte der erwähnte Fall bei Hesekiel gelegen, und dessen angebliches Verfahren kann auch nicht mit dem Verhalten des Königs Josia parallelisiert werden, der das im Jahre 621 gefundene Gesetz von der Einheit der Kultstätte „sofort mit voller Strenge durchgeführt habe“ (Meinhold in ZATW. 09, 95). Denn erstens war das Gesetzbuch bei der Tempelrenovation nur wiedergefunden worden,<sup>2)</sup> und zweitens hatte Josia auch nicht selbst jenes Gesetz gegeben.

5. Übrigens gibt es einen Ausdruck für „Vollmond“ im Hebräischen, und der heißt nicht שָׁבֵת, sondern כָּסָב Pv. 7<sup>20</sup> oder כָּסָב Ps. 81<sup>4</sup>. Außerdem ist bei der Erwähnung des 14. Abib (Ex. 12<sup>6</sup> etc.), also des Vollmondstages, nichts von *schabbāth* gesagt.<sup>3)</sup>

Folglich muß es nach wie vor als begründet gelten, daß die Institution des Sabbaths — eines Ruhetages im Arbeitsgetriebe des Menschenlebens — einen Teil der großen Direktiven gebildet hat, durch die Mose seine Zeit zu einer grundlegenden Epoche in der Kulturgeschichte seines Volkes machen durfte. Es wird ihm auch gegenüber Hammurapi der Ruhm bleiben, einen Hauptpfeiler der gesunden sozialen Ordnung und zugleich einen An-

<sup>1)</sup> Marti, Die Religion des Alten Testaments etc. (1906), 72.

<sup>2)</sup> Eine eingehende Begründung gibt mein Komm. zum Dt. (1917), 44 ff.

<sup>3)</sup> Gegen Meinholds These stimmen nun auch Budde 1912, 135; Greßmann, Mose etc. 1913, 463; Hehn, Die bibl. etc. 1913, 387; Nowack, Der erste Dekalog (in BZATW. XXXIII, 1918, 390), nach welchem „der Sabbath schon aus der vorkanaanäischen Zeit stammt“; Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 44: „Das einzige Stück des Kultus, das der ethische Dekalog von Ex. 20 erwähnt. Daraus ist zu schließen, daß er als das mosaische Hauptfest galt.“

legeplatz für das Schifflein der religiös gestimmten Menschenseele begründet zu haben.

Wie die mit der Siebenzahl ebenfalls zusammenhängenden und sich um den Sabbath kristallisierenden Einrichtungen des Sabbathjahres und Jubeljahres ihre jetzt vorliegende (Lv. 25 2. 4 26 34, 43; 25 10. 13 27 18 Num. 36 4) Ausgestaltung gefunden haben, läßt sich nicht sagen.

Die Reihe der großen Jahresfeste wird durch das Pesach (Passahfest) eingeleitet.

Man meint ja jetzt auch, die Feier des Passahfestes schon in die Zeit Abrahams verlegen zu können,<sup>1)</sup> oder man sagt,<sup>2)</sup> das in Ex. 3 18 etc. gemeinte Fest sei „vermutlich Passah“. Aber in Ex. 3 18 J steht nur: „Wir wollen Schlachtopfer bringen Jahwe“; in 5 1 (?E): „Sie sollen eine Festfeier halten“; 8 21-24 J (?): „Schlachtopfer bringen“; und in 10 9 J kann sich „Wir werden gehen, denn das Fest Jahwes ist uns“<sup>3)</sup> auf die frühere Forderung des Auszugs zur Opferdarbringung (3 18 etc.) zurückbeziehen. Dies ist auch von Kautzsch (Bibl. Theol. 31) nicht bedacht worden, und dieser will dieselbe These auch unrichtig auf „das Passah“ (12 21) stützen. Denn bei Kautzsch, AT. 1922 z. St. sagt Holzinger mit Recht, daß der Ausdruck redaktionell sei. Der Ausdruck „das Passah“ konnte einem nach Mose schreibenden Erzähler an sich und auch im Hinblick auf 12 2 ff. in die Feder fließen. Greßmann<sup>4)</sup> hält das Passah für vormosaïsch, weil er ohne die Quellen annimmt, daß man zuerst einen blutgierigen Dämon durch die Blutstreichung habe abwehren wollen.

Die hebräischen Quellen wissen auch nichts von folgenden Behauptungen: das Passah läuft „der Sache nach auf das Erstgeburtsoffer hinaus“;<sup>5)</sup> oder das Passah „war ein freundliche

<sup>1)</sup> Otto Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch etc. (1906), 343; Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 34.

<sup>2)</sup> Stade, Alttestl. Theologie § 87, 1.

<sup>3)</sup> D. h. wir müssen nunmehr das Fest Jahwes feiern.

<sup>4)</sup> Greßmann, Mose und seine Zeit (1913), 103.

<sup>5)</sup> Wellhausen, Proleg.<sup>2</sup> 90 mit unbegründeter Berufung auf Ex. 34 18 f 13 12 ff. Dt. 15 19 ff. 16 1 ff. Ihm folgt Wildeboer, Jahwedienst etc. 35; Kautzsch, Bibl. Theol. 32<sup>3</sup>; vgl. Beer, Pascha 1911, 17: *Pèsach* = Widder-sprung; Bertholet, Kulturgesch. (1919), 99, Z. 1: „das Fest der Erstlinge der Herde“; Kittel, Die Religion etc. (1921), 34: „Am Passahfest werden unter sühnenden Gebräuchen die Erstlinge der Herden dargebracht“; S. 39: „das Hirtenfest Passah, das dem Schutz der Herden vor finsternen Gewalten diene.“



Beziehungen zu Jahwe vermittelndes, schädliche Einflüsse abwehrendes, sühnendes Frühjahrsopfer der Familien“;<sup>1)</sup> oder das „Pesach war nichts anderes als ein Vollmondsfest“;<sup>2)</sup> oder es war „ein gottesdienstlicher Tanz“.<sup>3)</sup>

Nach der gesamten geschichtlichen Überlieferung Israels ist das Pèsachfest das Fest der Erinnerung an die Verschonung, welche die Israeliten beim Hereinbrechen der Katastrophe erfuhren, durch die der ägyptische Herrscher und sein Volk endlich zur Freilassung der geknechteten Jakobsnachkommen gedrängt wurden. *Pèsach* bedeutet auch wirklich „rasches Vorübergehen, Vorübergang“.<sup>4)</sup> Ein solches rasches Vorübergehen hat bei einem Strafvollstrecker natürlich den Sinn von „schonendes Vorübergehen oder Verschonung“.<sup>5)</sup> Auch die Bestreichung der Türe mit dem Blute des beim Passah dargebrachten Opfertieres (Ex. 12 7. 13. 22) kann geschichtlich sein, da sie eine verständliche Bedeutung besitzt, nämlich die Sühnung der Schuld ihrer Bewohner zu symbolisieren und sie so dem Verderber (*ha-maschchîth* V. 23) als verschonungswürdig darzustellen.<sup>6)</sup> Daß die Tötung der ägyptischen Erstgeburt aber wenigstens in bezug auf den erstgeborenen Sohn des Pharao eine Tatsache gewesen ist, dies muß, weil es eine die ganze Existenz Israels tragende Grundvoraussetzung betrifft, als ge-

<sup>1)</sup> Stade § 87, 1; ähnlich Marti § 10; Ed. Meyer, Der Papyrusfund etc. 1912, 44. 93; Greßmann, Mose etc. 1913, 430; „ein sakramentales Gemeinschaftsmahl, das alle Verehrer des Gottes mit diesem durch dieselbe Speise vereinigte“ (Budde 1912, 41); Jh. Hempel, Die Schichten des Dt. (1914), 200: „Mose stiftete einen Ritus, der die Stämme vereinen und zusammenhalten sollte“; Kittel, Religion etc. (1921), 72: „Ein Rest der Familienopfer liegt in der Passahfeier vor.“

<sup>2)</sup> Benzinger, Hebr. Archäologie 1907, § 78, 2.

<sup>3)</sup> Toy im Journal of Biblical Literature 1898, 178 ff.; Hölscher, Geschichte der isr. Religion (1922), § 33, 2.

<sup>4)</sup> Dies ist in meinem WB. 368a gegenüber Gesenius-Buhl festgestellt worden, und auch Staerk urteilt in der Theol. Literaturztg. 1913, 101, daß *pasach* in Jes. 315 nur „verschonen“ heißen kann.

<sup>5)</sup> Willkürlich sind Sätze, wie dieser: „Jedesmal in der Passahnacht geht Jahwe wie ein blutgieriger Dämon umher oder „springt“ wie ein Raubtier“ (Greßmann, Mose etc. 103).

<sup>6)</sup> Man verweist darauf, daß manche Beduinen die Kamele am Hals mit Blut bestreichen, um sie gegen Seuchen zu schützen (Marti § 10). Es gab auch eine ägyptische Sitte, die Schafe im Frühling mit Mennig zu bestreichen usw. (Brandt in ZATW. 1913, 80 f.). Aber diese entfernten Analogien nützen nichts zur Erklärung der israelitischen Überlieferung, und man muß diese in ihrer Eigenart belassen.

schichtlich anerkannt werden. Auch ist ja gerade in bezug auf die Entstehung des Passah berichtet, daß ihr Anlaß von Generation zu Generation vererbt wurde (Ex. 12<sup>26</sup> JE 13<sup>8, 14</sup> JE).

„Über die Feier des Passah schweigen die vordeuteronomischen Quellen“, sagt Stade § 87, 1. Aber das Passahfest und sein geschichtlicher Anlaß ist auch schon in vordeuteronomischen Quellen berichtet: Ex. 12<sup>21-27</sup> a, die auch von Holzinger in Kautzsch, AT.<sup>4</sup> zu JE gerechnet werden, wie 21-24 von Baentsch im HK. zu J, von Smend<sup>1)</sup> zu J<sup>1</sup>; vgl. noch Ex. 34<sup>25</sup> J: das Schlachtopfer des Passahfestes. — Man betont jetzt freilich, das Bundesbuch (Ex. 23<sup>15</sup>) kenne nicht das Passah, sondern nur das Maṣṣōthfest. Aber der scharfe Akzent, der so oft<sup>2)</sup> auf diesen Umstand geworfen wird, ist falsch. Denn dort soll nach V. 17 nur von den drei Versammlungsfesten gesprochen werden. Aber das Passah wurde früher zu Hause in den einzelnen Familien gefeiert. — Endlich G. Jahn (Das Buch Ez. etc. 1905, 335) schreibt: „Nach der ältesten Darstellung in Lev. 23 ist das Passah das Fest des Anfangs der Getreideernte.“ Aber weder ist Lv. 23 die „älteste“ Darstellung noch bezeichnet es das Passah als „Anfang der Getreideernte“.<sup>3)</sup>

Auch bei dem ersten der drei großen Jahresfeste, des Maṣṣōthfestes, des Schabuṣōthfestes und des Laubhüttenfestes, fehlt neben dem landwirtschaftlichen Anlaß nicht das geschichtliche Motiv (Ex. 23<sup>15-17</sup> EJ; 34<sup>18, 22</sup> f. J; Dt. 16<sup>1</sup> ff. vgl. V. 9 und 13; Lv. 23<sup>4</sup> ff.; Nm. 28<sup>17</sup> ff. P).

Das Maṣṣōthfest war freilich das Fest der Gerstenernte und kann als solches schon vom mosaischen, ja vormosaischen

<sup>1)</sup> R. Smend, Die Erzählung des Hexateuchs usw. 1912, 133.

<sup>2)</sup> Z. B. von Wildeboer, Jahwedienst und Volksreligion, 35.

<sup>3)</sup> Dn. Völter, Der Ursprung von Passah und Massoth 1913, 8 ff. will „den Blutritus“ als allein einem J<sup>1</sup> bekannt hinstellen und von der Opfermahlzeit trennen. Der „Blutritus“ scheine ja noch keine auf Jahwe sich beziehende Feier gewesen zu sein. Er solle vor dem umhergehenden Verderber, einer bösen göttlichen Macht schützen. Das Opfer könne infolgedessen ursprünglich nicht Jahwe, sondern nur jenem bösen Verderber-Gott geweiht gewesen sein. Ebendaher erkläre es sich, daß der Bericht über den „Blutritus“ Ex. 12<sup>21</sup> ff. keine Opfermahlzeit kenne. — Deshalb muß er schon den Bericht JE (V. 21 ff.) als einen unrichtigen ansehen und V. 23 als eine Entstellung betrachten. Der in J<sup>1</sup> ausgemerkte böse Gott soll aber in Lv. 16 erhalten sein. — Wie da einerseits falsch isoliert wird, so wird andererseits falsch kombiniert: Das Passahlamm soll dem Ferkel entsprechen, das jeder Ägypter nach Herodot 2<sup>47</sup> f. am 15. Pachon dem Dionysos darbrachte. — Das geschichtliche Bewußtsein der Hebräer, das gerade in bezug auf diesen Punkt sich seiner alten Wurzel bewußt war, kann nicht so korrigiert werden.

Israel begangen worden sein, da ja schon diesem alten Israel der Ackerbau keine unbekannte Sache war.<sup>1)</sup> Aber die Verzehrung der Maṣṣôth, d. h. der ungesäuerten Brotfladen, war auch bei diesem Feste so geschichtlich motiviert, wie es in der alten Schicht E(J) Ex. 23<sup>15</sup> steht, indem die nach 13<sup>3</sup> EJ für den Passahtag oder Auszugstag gegebene Anordnung auf das daran sich angliedernde Frühjahrs-Erntefest sich ausdehnte. Auch durch diese beherrschende Stellung aber, die das Passahfest gegenüber dem Frühjahrs-Erntefest erlangte, ist die grundlegende Bedeutung des Passah und das geschichtliche Motiv des Verzehrens ungesäuerten Brotkuchen bezeugt. Die Verbindung des Frühjahrs-Erntefestes mit dem Passahfeste braucht indes keine Alteration jenes Erntefestes in sich zu schließen. Wenn zwei Feste, die nach ihrem teils natürlichen Anlaß und teils geschichtlichen Anfang ungefähr in dieselbe Jahreszeit fielen, kombiniert wurden, so braucht das erstere nicht „seines ursprünglichen Charakters beraubt“ zu werden.<sup>2)</sup>

Allerdings Wellhausen gibt folgende Erklärung von den ungesäuerten Broten: „Zuerst läßt man sich nicht Zeit, das Neue vom Jahre noch lange zu säuern, zu kneten und zu backen, sondern man macht daraus geschwind eine Art Aschenkuchen: das sind die Maṣṣôth.“<sup>3)</sup> Aber diese Erklärung ist sehr wenig natürlich. Denn weshalb würde man sich nicht einen halben oder ganzen Tag Zeit zur Durchsäuerung des Teiges gelassen haben? Warum würde man den Dank für den Anbruch der Gerstenernte nicht um einen halben oder ganzen Tag hinausgeschoben haben? Nein, es muß ein geschichtlicher Anlaß die Herstellung ungesäuerten Brote gefordert haben. Dieses Motiv war der überlieferte und wahrlich hinreichend wichtige Umstand, daß die den Israeliten lange verweigerte Entlassung aus Ägypten schließlich mit solcher Heftigkeit gewährt wurde, daß nicht einmal der gerade im Gären begriffene Teig in den Backtrögen vollends durchgären konnte (Ex. 12<sup>31-34</sup> J, <sup>39</sup> E). —

<sup>1)</sup> S. o. S. 126 f. — Nur die, welche unrichtig annehmen, daß die Hebräer vor ihrer Einwanderung in Kanaan reine Nomaden gewesen seien (s. o. S. 184), müssen die drei Jahresfeste, das Fest der ungesäuerten Brote usw., von den Kanaanitern herleiten (Budde 1912, 42 und Greßmann, Mose etc. 105).

<sup>2)</sup> Mit Unrecht wird eine solche Alteration wieder von Eerdmans in The Expositor 1912, p. 55 dem Deuteronomium (16 5-7) schuldgegeben. Übrigens ist es unsicher, daß in V. 1-8 ursprünglich nur vom Passah die Rede gewesen sei, wie Guthe in BZATW. XXXIII (1918), 219 meint. Die oben schon 1915 begründete Ansicht vertritt jetzt auch Kugler, Von Moses bis Paulus (1922), 72 f.

<sup>3)</sup> Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels<sup>2</sup>, 89.



P. Haupt fernerhin sagt<sup>1)</sup> „Wenn das Brot ausschließlich von dem Getreide der neuen Ernte hergestellt werden sollte, mußte es natürlich ohne Sauerteig bereitet werden.“ Aber das ist eine unnatürliche Annahme. Das Brot hätte ja nicht den Charakter einer Dankesgabe für die neue Ernte verloren, wenn es erst gesäuert worden wäre, d. h. wenn man sich zuerst Sauerteig hergestellt hätte, wie man es nachher doch tat. Und *chāmēš* „Gesäuertes“ war beim Opfer nicht durchaus verboten (vgl. Am. 4<sup>5</sup> Lv. 7<sup>13</sup> 23<sup>17</sup> mit 2<sup>11</sup>)! — Endlich Jahn<sup>2)</sup> meint, während der Erntezeit sei „ein Säuern des Teiges nicht nötig gewesen, weil das Getreide nicht für längere Zeit zubereitet zu werden brauchte.“ Als wenn ungesäuertes Gebäck sich weniger lang hielte, als solches, das von gesäuertem Teig gebacken ist! — Sie alle haben auch dies übersehen: Am Weizen-ernte-Festtag war die Mincha neu (Lv. 23<sup>16</sup>) und doch nicht ungesäuert.

Die Naturbedeutung der großen Jahresfeste fehlt, wie gleich hier noch hinzugefügt werden muß, in den alttestamentlichen Stellen nirgends. In Hes. 45<sup>21</sup> scheint allerdings vorzuliegen, daß das ganze siebentägige Frühjahrsfest mit dem Namen „Passahfest“ bezeichnet wird, aber das ist dann nur eine Zusammenfassung des zweiteiligen Frühjahrsfestes unter der Benennung des ersten und für das Jahwevolk wichtigsten Teiles. Die Naturbedeutung der drei großen Jahresfeste ist auch noch nicht in den Festkalendern des P (Lv. 23<sup>10.39</sup> und Nm. 28<sup>26</sup>) verdrängt, und wie sollte auch das alte Israel auf diesen Gedanken kommen, da es doch Jahwe auch als den Spender des Natursegens allzeit gepriesen hat (vgl. Ps. 65<sup>10</sup> etc.).

Folglich ist es willkürlich, solche Sätze zu schreiben, wie diesen: „Die Umwandlung der ursprünglichen Naturfeste in geschichtliche Feste lag im Interesse der jahwistischen Priesterschaft, welche das Volk vom Zusammenhange mit der Naturreligion, welche ausschließlich Naturfeste hatte, losreißen wollte“ (G. Jahn, Das Buch Ezechiel erklärt etc. (1905), 335). — Das neuerdings so oft behauptete „Loslösen der Feste von ihrer natürlichen Grundlage“ (Wildeboer, Jahwedienst etc. 35) oder ihre „künstliche historische Umdeutung“ (Bertholet, Kulturgeschichte Israels 1919, 273) liegt nicht im AT. vor. — Noch die Judenschaft von 419 v. Chr. schärfte die Feier des Maṣṣôthfestes ein, ohne die Passahfeier zu erwähnen (z. B. bei Staerk, Alte und neue Aramäische Papyri 1912, 16).

<sup>1)</sup> P. Haupt in der ZDMG. (1910), 705.

<sup>2)</sup> G. Jahn, Das Buch Ezechiel erklärt etc. (1905), 335.

c) Im Gebiete der *lex forensis* hat zuerst das Prinzip, daß der himmlische Beherrscher Israels auch dessen einziger Beherrscher sein soll, gewaltet. Diese Grundidee klingt aus den Sätzen „Jahwe soll König sein etc.“ (Ex. 15<sup>18</sup> Nm. 23<sup>21</sup> Dt. 33<sup>5</sup> etc.) heraus.<sup>1)</sup> Ebendasselbe wird durch das Verhalten Gideons bestätigt, der die ihm angebotene Fürstenstellung zugunsten der alten Theokratie ablehnte.<sup>2)</sup> Als irdische Vertreter des himmlischen Königs von Israel fungierten zunächst die lebendigen Organe der sich fortsetzenden religionsgestaltenden Gottesweisung, d. h. die Propheten (Jr. 7<sup>25</sup>: „Von dem Tage an, da ich eure Väter aus Ägyptenland geführt habe, bis auf diesen Tag habe ich stets zu euch gesandt alle die Propheten, die meine Knechte waren etc.“; vgl. auch Dt. 18<sup>15</sup>). Daneben traten die Priester als Bewahrer des Gesetzes und Handhaber von Urim und Tummim (Dt. 33<sup>8-11</sup>). Als solche Vertreter des himmlischen Königs von Israel griffen aber auch die Gibbôrîm „Helden“ in die Geschichte ein: 3Othniel etc. (Ri. 3<sup>9</sup> etc.), bis dann das Königtum in die Institutionen des Gottesreiches eingereiht

<sup>1)</sup> Darauf blickt zurück Ps. 99<sup>1</sup>: „Jahwe hat sein Königtum angetreten“ (LXX: ἐβασίλευσεν), nämlich bei der Errettung Israels aus Ägypten. Vgl. auch Jahwes „Thronen“ im Himmel (1 K. 22<sup>19</sup> Jes. 6<sup>1f.</sup>) und auf Erden (auf den Fittichen der Kerûbe: 1 S. 4<sup>4</sup> etc.).

<sup>2)</sup> Ri. 8<sup>23</sup>: „Weder ich noch mein Sohn soll über euch herrschen; Jahwe soll über euch herrschen.“ — v. Gall, Über die Bezeichnung Jahwes als König (in BZATW. XXVII [1914], 152) meint, nur Jes. 6<sup>5</sup> und Jr. 8<sup>19</sup> als vorexilische Zeugnisse für die Auffassung Jahwes als König gelten lassen zu können, und zwar sei er „nicht etwa als der König von Israel oder Juda, sondern als der König von [so] Zion, der seine Residenz ist“ gedacht. Aber indem Jesaja Jahwe „den König“ und Jeremia ihn „den König vom Zion“, als dem Tempelberg, nennt, meinten sie bis zur positiven Erweisung des Gegenteils, daß Jahwe der König aller Könige und also der himmlische König seines Volkes sei. — „Jahwe kann nur *mèlek* als König einer Stadt genannt sein. Nur in diesem Sinne findet sich die Bezeichnung eines Gottes als König auf kanaanitischen Boden“ (v. Gall S. 154). Also in Israel soll alles so sein müssen, wie in dessen Umwelt. Aber nicht nur ist der Abschluß jener Behauptungen falsch, weil Israel seine Eigenart in religiösen Anschauungen nicht abgesprochen bekommen kann, sondern auch die Meinung über das Alter der Idee von Jahwe als dem himmlischen Könige Israels entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Nicht daß dieser Gedanke inmitten der Religionsentwicklung Israels aufgetaucht ist, besitzt Wahrscheinlichkeit, sondern daß er am Anfang hervorleuchtete, als Jahwe in grundlegender Weise vom Himmel her seine Herrschaft zur Befreiung Israels betätigt hatte.

wurde, und diese irdischen Vertreter des himmlischen Königs von Israel haben auch die richterliche Funktion geübt, wie Mose (Ex. 18<sup>13</sup> ff. E), oder die Prophetin Debora (Ri. 4<sup>4</sup>), oder der Priester etc. Eli (1 S. 1<sup>9</sup> 4<sup>18</sup> 7<sup>15</sup> 8<sup>1</sup> etc.).

Jenes religiöse Ideal von der Königsherrschaft Jahwes ist auch der wahre Grund dafür, daß Israel erst so spät zur Einführung des irdischen Königtums schritt. Bei den Kanaanitern, Edomitern usw. gab es schon längst Könige (Gn. 14<sup>18</sup> 20<sup>2</sup> 36<sup>31</sup> etc.), ehe Israel den Gedanken an Einrichtung des Königtums faßte. Der wahre Grund dieser Tatsache kann weder in der geringen Volkszahl Israels, denn in dieser Hinsicht überragte es ja jene Völkerschaften, noch auch im Mangel an nationaler Gesinnung liegen. Der wahre Grund dieser Tatsache kann nur in jener religiösen Idee vom Königtum Jahwes gefunden werden.

Wie erhaben ist übrigens das alte Ideal der israelitischen Religion, daß die Gottheit der wahre und einzige König sein solle, über die weithin orientalische Vorstellung, daß die Gottesherrschaft im menschlichen König verkörpert sei, wie diese Vorstellung in ähnlicher Weise nur vom Zarathustrismus überwunden wurde!<sup>1)</sup> Welche freie Bahn der Entwicklung wurde durch jenes Ideal des nationalen Gemeinwesens außerdem auch für den Staatsbürger eröffnet! Jeder stand direkt dem himmlischen Herrscher gegenüber, und jeder konnte schließlich als Held, als rettender Helfer in der Not des Vaterlandes der Vertreter, das tatkräftige Organ jenes Herrschers werden. Jene große Idee, daß die Gottheit die einzige Beherrscherin des Volkes sei und von religiös begeisterten oder in freiem Heldendrange wirkenden Persönlichkeiten vertreten werde, hatte endlich auch das kulturgeschichtlich denkwürdige Korrelat neben sich, daß das Volk in seinen Vertretern von vornherein die entscheidende Stimme bei größeren öffentlichen Unternehmungen besaß (Ri. 20<sup>1</sup> 21<sup>1</sup> etc. 2 S. 5<sup>1</sup> 1 K. 12<sup>1</sup> etc.).

In beiden Hinsichten bietet nur Griechenland einigermaßen Parallelen (Hermann, Lehrbuch der griechischen Staats-Altertümer, 6. Aufl., S. 2. 61 f.).

8. a) Nachdem so ein Überblick über die legislative Seite der Bundesbedingungen (s. o. S. 237), die nach den Quellen in der altprophetischen Zeit der israelitischen Religionsgeschichte

1) Nachgewiesen von J. Boehmer, Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes (1909), 181—190.



bestanden haben, gegeben worden ist, ist auch noch der Versuch zu machen, die verheißende Seite dieser Bundesbedingungen abzugrenzen. Denn daß eine solche verheißende Seite bei den Bundesbedingungen nicht gefehlt hat, wird zwar gewiß weithin angenommen, aber die Schwierigkeit liegt darin, sie zu fixieren. Auch Volz bemerkt (Mose etc., S. 87), daß Mose seinem Volke „wohl eine Gottesverheißung sagen konnte“; aber läßt sie sich nicht noch erlauschen?

b) Gewiß trat die Bundesverheißung (S. 177) in einer Zeit, wo die meisten Hoffnungen der Patriarchen in Erfüllung gingen und das Jahwevolk in der Gewährung eines reich-gesegneten Landes (Ex. 3 8 33 3 JE) eine grundlegende Segnung seines Gottes erfuhr (Ex. 20 12 etc.), naturgemäß zurück. Aber es fehlt auch in dieser Periode nicht an Elementen der Bundesverheißung. Aber

c) zunächst waren sie in dem Besitze der Jahwereligion, d. h. der Verbindung mit dem ewigen und getreuen Gotte, selbst eingeschlossen. Das liegt in der wichtigen Stelle: „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein, und sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein“ (Ex. 19 5 f.). Also das Volk, das sich der ewige und getreue Gott zur nächsten Anhängerschaft erkoren hat, soll zugleich ein Königreich von Leuten werden, die Gott ohne Vermittlung anderer Personen dienen, und zu einer heiligen, d. h. gottangehörigen und von den profanen Völkern abgesonderten, Nation (gôj) werden. Auch das darin enthaltene zweite gottgesteckte Ziel und gottverheißene Ideal wurde aber nach aller Wahrscheinlichkeit zugleich mit dem Begriff „Jahwevolk“ geboren. Das Ideal „ein Königreich von Priestern“ trat ja am leichtesten damals ans Licht, als Jahwe noch bloß durch seine von den Priestern zu bewahrenden Gesetzesprinzipien (Dt. 33 8-11) seine Herrschaft über Israel führte, als die Hausväter und Erstgeborenen noch am Kultus beteiligt waren (Ex. 24 5), wo bei vielen Altären auch noch Nicht-Leviangehörige als Priester fungierten (Nm. 16 15 Ri. 6 18 13 19 17 5), als man auch der Priesterkaste Ägyptens gegenüber den Gedanken „ein ganzes Königreich von Priestern“ fassen konnte. Endlich auch der Begriff „ein heiliges Volk“ hat aber in jener Zeit einen Anhaltspunkt, welcher der Ruf

„Die ganze Gemeinde ist heilig, und Jahwe ist in ihrer Mitte“ (Nm. 16 3) zugeschrieben ist.

Oder aus welcher andern Periode der späteren Entwicklung ließe sich der Inhalt jener Worte von Ex. 19 5 f., leichter, wenn überhaupt, erklären? Jes. 61 6, was von Baentsch im HK. zu Ex. 19 6 angeführt wird, atmet nicht den gleichen Geist. Ex. 19 6 meint eine prinzipielle Rangstellung Israels zu Gott, Jes. 61 6 eine konkrete aktive Leistung für ihn. Die letztere Stelle dürfte ein Nachhall sein.

d) Aber in der Zugehörigkeit Israels zu Jahwe, der übermächtigen, unvergleichlichen Gottheit (Ex. 18 11 15 11), lag noch ein anderer Schatz verborgen. In diesem Bunde lag auch der Gedanke an die schließlich siegreiche Führerschaft des Jahwevolkes unter den Völkern eingeschlossen. Mag diese Idee oft geschlummert haben, sie war doch immer zum Aufwachen bereit. Ein solches Aufwachen darf aber in dem Spruche Gn. 49 8-12 gesehen werden, der mindestens nach seiner Grundlage vom dritten Patriarchen stammt. Der Sinn der Stelle ist aber dieser: „Der in V. 8 und 9 als Kämpfer charakterisierte Juda soll nach V. 10 a seinen Führerstab nicht fahren lassen, bis daß Beruhigung eintreten wird und ihm (dem Juda) Gehorsam von Stämmen<sup>1)</sup> sein wird, ihm, der dann etc.“ So schlägt die in der Jahwereligion schlummernde Heilshoffnung die Augen auf.

e) Es ist ein denkwürdiger Zug an der Geschichte der alttestamentlichen Heilserwartung, daß der Kreis, den man den Ursprungskreis des Heilsvermittlers nennen kann, sich immer mehr verengert: von der Menschheit über Abraham und Juda hinweg zur Familie Davids. Diese letzte Etappe erreicht die Näherbestimmung dieses Ursprungskreises in der Nathans- weissagung 2 S. 7 11 b-16. Überdies schon in ihr fängt die Spannung, die zwischen dem Ideal des Stellvertreters des himmlischen Königs von Israel und dem vielfach mangelhaften realen Repräsentanten desselben hervortrat, an, zu einem negativen Faktor in der Ausgestaltung des messianischen Gedankens zu werden. Auch diese Weissagung aber gehört in die altprophetische Zeit. Denn es bleibt unglaublich, wenn manche sagen, daß dieser Prophetenspruch, der in so vielen

<sup>1)</sup> *šam* hat ja die Bedeutung „Stamm“ auch in Gn. 28 3 48 4 Dt. 32 8 etc. (vgl. die Kritik in meinem WB. 332 b gegenüber Gesenius-Buhl).

Reproduktionen widerklingt, in späterer Zeit fingiert und hinterher dem Propheten Nathan in den Mund gelegt worden sei.

Gegen die Zugehörigkeit von 2 S. 7<sup>11 b-16</sup> zu Nathans Zeit macht man (z. B. Cornill, Einleitung 1913, 113) geltend, daß Kap. 7 von den vorhergehenden Kapiteln in Stil und Ausdrucksweise merklich abweiche. Indes, selbst wenn Belege dafür gegeben wären, würden es nur solche Spracheigenheiten sein, die zu den koätanen gehören (vgl. darüber meine Einleitung § 36, 3), und sie würden also nicht das spätere Zeitalter beweisen können. Doch es gibt Hindernisse jenes neuerdings so vielfach ausgesprochenen Urteils. Die dem Davidssohne von 2 S. 7<sup>11 b-16</sup> geflissentlich zugeschriebene Sündhaftigkeit spricht für das hohe Alter dieser Verkündigung. Außerdem ist die Nathansweissagung auch schon in dem dichterischen Stück 2 S. 23<sup>1-7</sup> als Thema variiert, und es ist kein Grund vorhanden, die davidische Herkunft dieser so originell poetischen Zeilen zu bestreiten.<sup>1)</sup>

9. Jahwe und seine Güter sind aber nicht um Israels willen da: die Herzwurzel für die immer breitere Entfaltung des Baumes, mit dem der Heilsteilnehmerkreis verglichen werden kann: Israel ist nur „der erstgeborene Sohn“ Jahwes (Ex. 4<sup>22</sup> JE); ein gemischter Schwarm von Nichtisraeliten durfte sich dem aus Ägypten erretteten Israel anschließen (Ex. 12<sup>38</sup> J cf. Nm. 11<sup>4</sup>); dem Midianiter Hobab wurde die Teilnahme an den Segnungen Jahwes versprochen (Nm. 10<sup>29</sup> J; s. o. S. 208); die Fremdlinge wurden schon nach dem Bundesbuche (Ex. 22<sup>20</sup> 23<sup>9</sup>) über das Niveau anderer antiken Völker hinaus geschützt; der aus seinem Vaterlande vertriebene Prophet Elia ließ einer Witwe im phönizischen Šarephath die Segnungen seiner Prophetenstellung zuteil werden (1 K. 17<sup>9f.</sup>), und auch der Damasener Naëman wurde von Elisa geheilt (2 K. 5<sup>1ff.</sup>).<sup>2)</sup> Wie leuchten doch die Strahlen der schließlich universalistischen Heilssonne auch in dieser Zeit der Gottesreichsgeschichte über den Horizont empor!<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> 2 S. 23<sup>1-7</sup> wird also mit Recht auch von Greßmann im Auswahl-AT. I (1911), 187 in die davidische Zeit gelegt (gegen P. Volz, Der Geist Gottes 1911, 16). Für ihre davidische Herkunft sprechen auch O. Procksch in BAT. 1913, 112ff. u. Rothstein, Hebr. Poesie 1914, 86.

<sup>2)</sup> Elisas Aufenthalt und Tätigkeit in Damaskus (2 K. 8<sup>7-15</sup>) war ein Moment der Auswirkung des göttlichen Unwillens über das Haus Ahabs.

<sup>3)</sup> In der Verkennung dieses Tatbestandes liegt „Die große Täuschung“, die Frd. Delitzsch in seinem so betitelten Buche (1920) dem AT. aufbürden will. Vgl. dagegen mein „Wie weit hat Delitzsch recht?“ (1921)!



Israel muß sich aber auch danach verhalten, wenn es Jahwe fortdauernd angehören (Ex. 32<sup>10</sup> JE) und seinen Schutz sowie seine Segnungen genießen will. Die vom Bundesvolke erwarteten Leistungen lassen sich aber in die zwei Begriffe Gehorsam und Vertrauen oder Hoffnung zusammenfassen.

a) Daß vom Befolgen der Bundesforderungen das Wohlgefallen des Bundesgottes abhängt, wäre selbstverständlich, wenn es auch nicht schon aus den ältesten Partien des hebräischen Schrifttums herausklänge. Denn Forderungen werden von der Gottheit überhaupt nur zu dem Zwecke gestellt, damit sie auch wirklich eine Norm für das Verhalten der menschlichen Bundesgenossen bilden. Wenn also ein erstes Grundgesetz für das Jahwevolk lautete: „Du sollst nicht andere Götter haben mir zum Trotz“ (Ex. 20<sup>3</sup>; mein WB. 367 a), so ist selbstverständlich gemeint, daß von der Respektierung dieses Grundsatzes die Zufriedenheit des Bundesgottes abhängt. Oftmals aber ist diese Bedingtheit des göttlichen Wohlgefallens auch noch ausdrücklich hervorgehoben, wie z. B. in jener Stelle: „Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern getan habe und wie ich euch auf Adlersflügeln getragen und zu mir gebracht habe. Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so etc.“ (Ex. 19<sup>4-6</sup>). Außerdem beweisen so viele Strafgerichte, die schon in den älteren Geschichtsbüchern als solche berichtet werden, daß Mißachtung der auf der betreffenden Stufe vorhandenen Gesetze das Mißfallen der Gottheit bedingt. Die Reihe der Verurteilungen beginnt ja mit Gn. 3<sup>14</sup> ff. J und setzt sich fort in 4<sup>9</sup> f. J, etc. Über Ex. 32<sup>10</sup> JE etc. s. o. S. 217! Jos. 24<sup>20</sup> E: Wenn ihr Jahwe verlaßt etc., so wird er euch umbringen; etc.

So viel zur positiven Kritik der neuerdings häufig ausgesprochenen Behauptung, daß das Verhältnis Jahwes und Israels in der älteren Zeit ein naturhaftes und deshalb unauflösliches gewesen sei! Die diskutierende Beurteilung dieser neueren Meinung folgt unten in Kap. VII, 1, cγ.

b) Unter den vom menschlichen Bundesgenossen erwarteten Leistungen tritt der Gehorsam auf der mosaischen und altprophetischen Stufe der israelitischen Religionsgeschichte in den Vordergrund. Dies ist deswegen ganz erklärlich, weil zunächst in der mosaischen Periode ein großer, ein zum Volke

herangewachsener Menschenkreis durch gewisse Grundforderungen auf einer höheren Stufe der Religiosität erhalten und zu Grundleistungen der Moralität erzogen werden sollte. Aber auch das Vertrauen auf die Fortdauer der Treue und Macht, die der von Mose verkündete Gott in grundlegender Weise gezeigt hatte, war zu leisten, und so die Hoffnung zu hegen, daß dieses Gotteswesen das an Israel begonnene Werk der Erlösung aus Knechtschaft zum siegreichen Ende führen werde: Leistung des *Chasid*, Bundestreuen oder Loyalen (Dt. 33 8 1 S. 2 9 Ps. 18 26 etc.).

10. Wie oft der Gehorsam des Jahwevolkes mangelhaft war und wie oft sein Vertrauen auf den Erlösergott erschlaffte, das mußte in den Geschichtsbüchern leider nur zu deutlich verzeichnet werden. Sinnlichkeit und Schlaffheit rissen in der großen Masse häufig die Zügel der Herrschaft an sich (Ex. 15 24 16 2 etc.). Wie sehr die Untreue des Jahwevolkes dann in den nächsten Jahrhunderten sich verbreiterte und bis zur Einführung neuer Kulte sich steigerte, das liest man in den Geschichtsbüchern und wird nach seinen Hauptmomenten weiter unten zu berühren sein.

Da mußten dann auch die Herolde des Bundesgottes, die Propheten, ihre Stimme nicht bloß zur Mahnung und Warnung, sondern auch zur Drohung, zur Verkündigung von Strafgerichten erheben. Solche Ankündigungen ernster Art sind schon von Josua gemeldet (Jos. 24 14 f. 20 E). Ferner im anerkannten alten Deboraliede (s. o. S. 24) ist nicht nur das unpatriotische Verhalten des Stammes Ruben getadelt (Ri. 5 15 f.), sondern sogar ein Fluch über die treulose Stadt Meroz ausgesprochen (V. 23). Auch in dem ebenfalls als alt anerkannten Kap. 9 im Richterbuche ist der Gedanke an die Strafbarkeit der Schuld mehrfach zum Ausdruck gebracht (V. 9-15 und 23. 56 f.). Man weiß auch, wie unerschrocken, wie frei von Menschenfurcht die Gottesherde ihres Strafantwortes gewaltet haben. Man erinnert sich ja daran, daß ein Nathan auch einem David das „Du bist der Mann“ (2 S. 12 7) entgegennonnte, wie schrill der Ton von Ahias symbolischer Mantelzerreißung klang (1 K. 11 29 ff.), und wie furchtlos Elia auch einer Königin die Strafsentenz verkündete: „An der Stätte, da die Hunde das Blut Naboths geleckt haben, sollen auch Hunde dein Blut lecken“ (21 19).

Allerdings hat man<sup>1)</sup> in neuerer Zeit die Behauptung aufgestellt, kein vordeuteronomischer Schriftsteller Israels habe die Sünde als Ursache des Nationalunglücks betrachtet. Aber diese Behauptung ist falsch, wie schon die soeben gegebenen Belege beweisen.<sup>2)</sup> Im Zusammenhange mit jener jetzt weithin verbreiteten Meinung Wellhausens behauptet man ferner, daß „das Bewußtsein der Schuld, der Gedanke einer ethischen Minderwertigkeit dem alten Israeliten gefehlt haben müsse. Solange dieser nicht an einem Unglück oder an einem Versagen des Orakels erkenne, daß Jahwe zürne, denke er nicht an eine Schuld. Erst dann schließe er, daß er durch eine Verfehlung Jahwe mißfällig geworden sei. Für ihn sei Schuld etwas Objektives, die Tatsache, daß der göttliche Zorn über etwas entbrannt ist (2 S. 24 1 2 K. 24 20); subjektives Schuldbewußtsein könne, aber brauche nicht dabei zu sein. Man könne in Schuld sein und es gar nicht wissen. Sie könne durch eine ethische Verfehlung entstehen, entstehe aber zumeist durch kultische, sie könne auch durch gleichgültig erscheinende, ja durch gut und fromm gemeinte Handlungen entstehen. Sie könne unerwartet „zustossen“ (2 K. 7 9).“<sup>3)</sup>

Man wird aber erstens leicht durchschauen, daß in diesen Sätzen mancherlei zusammengestellt ist, was zur Erweisung der These, daß das Schuldbewußtsein als das Bewußtsein einer sittlichen Minderwertigkeit dem alten Israeliten gefehlt haben müsse, nichts ausmacht. Dies gilt hauptsächlich von den letzten Sätzen jenes Zitats. Denn ob die betreffende Schuld durch Übertretung der gottesdienstlichen Normen und durch „fromm gemeinte“ Handlungen entstanden ist, darauf kommt nichts an, und 2 K. 7 9 sagt vielmehr, daß jene Aussätzigen

<sup>1)</sup> Wellhausen in Bleek's Einleitung ins AT.<sup>4</sup>, § 92 (S. 186).

<sup>2)</sup> Denn indem im Deboraliede (Ri. 5 23) ein Fluch über die Stadt Meroz erschallt, hat man die Sünde der Untreue gegen das Vaterland als Ursache des Nationalunglücks beurteilt. Ebenso ist in der Fabel Jothams die Sünde mit Feuer bedroht (Ri. 9 8-15). Der auch von Ed. Meyer (s. o. S. 19<sup>2</sup>) als alt anerkannte Erzähler von 2 S. 13—19 hat gerade mit der Untat Ammons begonnen (nach Hans Schmidt, Die Geschichtschreibung des AT. 1911, 22), um die Konsequenzen der Schuld vorzuführen. Weiterhin hat Amos (1 3-5) von der Schuld der Damasener gesprochen und ihnen Gottes Vergeltung angedroht. Das alles steht in vordeuteronomischen Teilen des AT. Folglich ist jenes weithin applaudierte Schlagwort Wellhausens falsch gewesen.

<sup>3)</sup> Stade, Biblische Theologie AT.s, § 102.



dann eine Schuld mit Recht treffe, wenn sie ihre Wahrnehmung von der Flucht des feindlichen Heeres bis zum Tagesanbruch verheimlichten. — Zweitens der Satz, daß nach der Ansicht des alten Israeliten „man in Schuld sein könne und es gar nicht wisse“, wäre doch erst zu beweisen, und auch in einem Falle, wie dem Verhalten gewisser Personen in Bethsemes etc. (1 S. 6<sup>19</sup> 2 S. 6<sup>6</sup>), ist von dem alten Erzähler ein Mangel an Reverenz oder an Vertrauen auf die sich selbst schützende Macht Jahwes angenommen worden. Unbedachtsamkeit zieht aber auch noch heutigen Tages Schuld zu. — Drittens hängen die oben zitierten Äußerungen betreffs 2 S. 24<sup>1</sup> etc. mit den neueren Behauptungen über Gottes „Zorn“ zusammen, die schon oben S. 232f. geprüft worden sind. — Viertens ist der Satz falsch, daß der alte Israelit erst nach dem Eintritt eines Unglücks und dem Versagen des Orakels an eine Schuld denke. Denn in bezug auf David heißt es in einer alten Stelle (1 S. 24<sup>6</sup>), daß wegen des Abschneidens des Rockzipfels „ihm das Herz schlug“, ehe irgendwie eine nachteilige Folge jener Tat sich eingestellt hatte.<sup>1)</sup> — Endlich ist es doch schon der alte Jahwist, bei dem die Worte „Das Gebilde des Herzens ist böse von seiner Jugend an“ (Gn. 8<sup>21</sup> J) stehen — ein Satz, der freilich in der oben zitierten „Biblischen Theologie Alten Testaments“ keine Stelle gefunden hat.

Folglich war es schon in der altprophetischen Zeit nicht nur nötig, sondern auch sittlich berechtigt, wenn die prophetischen Vertreter der legitimen Religion mit den Strafgerichten des zum Zorn herausgeforderten Bundesgottes drohten, und so stieg neben der Sonne des Heils auch schon in jener älteren Zeit manche dunkle Wolke des Gerichts am Horizont der Zukunft empor.

Diese Drohungen der Propheten wurden aber in der altprophetischen Zeit hauptsächlich durch das Verhalten herausgefordert, das von Teilen des Jahwevolkes zu der Religion der Kanaaniter beobachtet wurde. Deshalb schließt sich hier, wo die positive Betrachtung der mosaischen und alt-

<sup>1)</sup> Diese meine Worte werden von Nowack in der Theol. Literaturztg. 1913, 552 mit Ironie referiert. Also wenn ich der jetzt weithin herrschenden Anschauung gegenüber die andere Seite der Sache aufgespürt habe, um ein richtiges Urteil zu ermöglichen, dann meint er, darüber einfach zur Tagesordnung übergehen zu dürfen.

prophetischen Religionsstufe im wesentlichen abgeschlossen ist, um so mehr naturgemäß eine Untersuchung über den Einfluß an, den die Ansiedlung der Israeliten in Kanaan auf deren Religiosität ausgeübt hat.

# 11. Die Beeinflussung der Religionsgeschichte Israels durch dessen Ansiedlung in Kanaan.

Dieser Gegenstand hat durch die neueste Behauptung, daß gerade im kanaanitischen Denken „die letzten Wurzeln mancher israelitischen Ideen nachzuweisen seien“ (Kittel, Die Religion des Volkes Israel 1921, V), ein aktuelles Interesse bekommen. Sehen wir also zu, was sich von dieser Behauptung „nachweisen“ läßt!

a) Allerdings in bezug auf die Treue gegen seine religiös-sittlichen Prinzipien trat bei vielen Gliedern des Jahwevolkes nach der Eroberung des Verheißungslandes eine Erkal tung ein. Nach der Erreichung eines Zieles erschläft ja leider leicht die Dankbarkeit gegen die Kraftquelle, aus der man vorher gern geschöpft hat. Das kommt auch im althebräischen Schrifttum vielfach zum Ausdruck. Denn da lesen wir: „Und Israel diene dem Ewigen, solange Josua lebte und die Ältesten, welche lange Zeit nach Josua lebten, welche alle Werke des Ewigen kannten, die er an Israel getan hatte“ (Jos. 24 31), und diese Worte sind im Rechte, wenn sie auch wirklich erst einem späteren Redaktor (R bei Kautzsch, AT.) zugeschrieben werden dürfen. Denn die Richtigkeit dieser Worte wird durch das laute Zeugnis der Tatsachen erwiesen.

Eine Tatsache aber, die von niemand bestritten wird und bestritten werden kann, ist es, daß viele Israeliten sich dem Kulte des Bá3al zuwandten, wie „der Ba3al“ (einfach, ohne unterscheidendes Attribut) als Kultobjekt von Israeliten erwähnt ist in Ri. 2 13 6 25 ff. 1 K. 16 31 f. 18 19, 26 19 18 22 54 2 K. 3 2 10 18 ff. 11 18 17 16 21 3 23 4 f. 2 Ch. 23 17 Hos. 2 10 13 1 Jr. 2 8 7 9 11 13. 17 12 16 19 5 23 13. 27 32 29. 35 Zeph. 1 4.

Ba3al „Herr“ *u. s.* wird doch mit Recht als eine Personifikation der Sonne verstanden.<sup>1)</sup> Denn dagegen kann nichts der

<sup>1)</sup> Philo Byblius spricht von *Βεελσαμην* „Ba3al des Himmels“ (bei Euseb., Praep. ev. I, 10, 5, wie „Ba3al im Himmel“ mehrmals in den Amarnabriefen erwähnt wird; Greßmann in BZATW. XXXIII, 1918, 198 f.), und eine Inschrift aus Palmyra meldet die Errichtung eines Chammân [wahrscheinlich: Obelisk] für den Sonnengott; etc.; Sonnenkult in Kanaan nach vielen Ortsnamen: Bethschemesch etc. Jos. 15 7. 10 18 17 19 38. 41 Ri. 1 33. 35 etc. Ba3al

Umstand beweisen, daß der babylonisch-assyrische Bêlu mit dem Jupitergestirn kombiniert wurde. Ebenso wenig liegt ein Gegenbeweis darin, daß der Kult des Baʿal und der Kult der Sonne nebeneinander erwähnt sind (2 K. 23<sup>5</sup>), denn der Übergang vom früheren Kult der Gestirns-personifikationen zur direkten Verehrung der Sonne etc., der aus Anlaß der späteren direkten Berührung Babyloniens und Israels eintrat, darf überhaupt nicht ignoriert werden (gegen Enc. Bibl., col. 402). — Die Nennung des Baʿal berith „Baʿal als Patron des Bundes“ (Ri. 8<sup>33</sup> zu 3 Ophra und 9<sup>4</sup> zu Sichem) und die Erwähnung des Baʿal Peʿōr (Nm. 25<sup>3</sup> etc.) und des Baʿal zebûb (2 K. 1<sup>2</sup>; mein WB. 44<sup>b</sup> und 369<sup>a</sup>)<sup>1)</sup> läßt den Plural *Beʿālîm* verstehen: er bezeichnet die vielen Auffassungen und Funktionen, die man sich von Baʿal dachte und ihm beilegte (בְּעָלִים Ri. 2<sup>11</sup> 3<sup>7</sup> 8<sup>33</sup> 10<sup>6.10</sup> 1 S. 7<sup>4</sup> 12<sup>10</sup> 1 K. 18<sup>18</sup> 2 Ch. 17<sup>3</sup> 24<sup>7</sup> 28<sup>2</sup> 33<sup>3</sup> Hos. 2<sup>15.19</sup> 11<sup>2</sup> Jr. 2<sup>23</sup> 9<sup>13</sup>).<sup>2)</sup> — Übrigens daß der Singular Baʿal nur auf einer „mythologischen Abstraktion aus den von Haus aus verschiedenen Baʿalen der lokalen Kulte beruhe“ (Stade § 20, 31),<sup>3)</sup> ist unbewiesen, aber der umgedrehte Prozeß, daß eine Gottheit durch Lokalisierung und sonstige Spezialisierung zu einer Mehrheit von Gestalten gelangen kann, ist zweifellos. — Betreffs Baʿal schritt man auch zur sexuellen Differenzierung fort. Denn Baʿalath „Herrin“ wird in phönizischen Inschriften gefunden (Bloch, Phön. Glossar 23; Lagrange, Études etc.<sup>2</sup> 120): „die Baʿalath von Gebal“ etc. Ebenso ist neuerdings als einer der Eigennamen, die man bei den althebräischen Aufschriften zu Samaria aus der Zeit Ahab 1910 entdeckt hat (Kittel im ThLBl. 1911, Nr. 3), Baʿala gelesen worden.

Viele Israeliten bevorzugten auch den Kult der ʾAstarte, einer Personifikation der Fruchtbarkeit.<sup>4)</sup> Wie die babylonisch-

wird als Sonnengott auch aufgefaßt von Guthe, KBLex.; Stahn, Die Simson-sage 1908, 46; Hehn, Die bibl. etc. 1913, 104 f.; Kittel I, 1921, 218.

<sup>1)</sup> Ein „Baʿal des Libanon“ ist auf Cypern erwähnt (v. Baudissin im Archiv f. Religionswissenschaft 1913, 401).

<sup>2)</sup> Sogar Zeus wurde in „zahlreichen Lokalformen“ differenziert (O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte § 259).

<sup>3)</sup> Ebenso Paton im American Journal of Theology (1911), p. 111.

<sup>4)</sup> Vgl. das viermalige Parallelgehen von *šchrt* mit *schêger* „Wurf = Junges“ (Dt. 7<sup>13</sup> etc.) und das arab. ʾattara(j) „bewässertes Land“ bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 3, 170. Einschaltung von *t* zwischen *sch* und *r* lag nahe (mein Lehrgeb. II, 472 f.). Allerdings Jh. Theis, Sumerisches in AT. (1912), 42 deutet *Isch* (Dasein) *tar* (Entscheiderin), und die Urform sei *Geštar*, was auch nach S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im AT. (1916), 15 „viel für sich hat“, weil „sich in der Epoche von Ur die Schreibung *Geš-tar* ziemlich häufig findet“. Delitzsch, Sumerisches Glossar (1914), 225 setzt „*geš* = Mann, Held“. Dann war der Name zuerst der



assyrische Ishtar mit dem Stern Venus zusammengeschaut wurde,<sup>1)</sup> so die phönizisch-syrische 3Astarte wahrscheinlich mit dem Mond.<sup>2)</sup> Auch diese Göttin wurde nach ihrer Beziehung zu den einzelnen Städten und den verschiedenen Typen ihrer Gestaltung (Sellin, Tell el-Ta3ánnék 1904, 106; etc.) im Plural erwähnt: 3Aštārôth (Ri. 2<sub>13</sub> 10<sub>6</sub> 1 S. 7<sub>3f</sub>. 12<sub>10</sub> vgl. 31<sub>10</sub>), im Singular später 3Aschtôreth gesprochen (mit den Vokalen von bóscheh „Schandding“) 1 K. 11<sub>5.33</sub> 2 K. 23<sub>13</sub>.

Fernerhin widmeten Israeliten auch der Göttin Aschéra Kultus. Ihr Name bedeutet „beglückende“ Göttin. Sie war die weibliche Ergänzung von dem Gotte Ašir oder Ašur „heilbringender, heiliger Gott“ bei Delitzsch, Assyrische Lesestücke (1901), 192,<sup>3)</sup> ist enthalten in dem Eigennamen 3Abdaschirti (Amarnabriefe 38 etc.) und erwähnt in einem Ta3ánnék-Text

eines männlichen Gottes, wie im Südarabischen und im Moabitischen. — Die Annahme, daß 3Aštart und seine andern Formen das indogermanische *ἀστὴρ* wiedergebe, wagt Nielsen in ZDMG. 1912, 472, und den Übergang von 3Aštart in *ἀστὴρ* vermutet Zimmern, Akkadische Fremdwörter (1917), 68. — Oder war 3Astarte ursprünglich eine tellurische Gottheit (v. Baudissin, Adonis etc. 1911, 19f.)? Das wird von Nielsen aaO. wohl mit Recht bestritten. Denn diese Göttin ist gemeinsemitisch und wird bei Südarabern ebenso, wie bei den Babyloniern, als Stern dargestellt. Auch G. Beer erinnert in ZDMG. 1913, 159 an den moab. 3Aštar und den südarab. 3Aštar und sagt, es „wäre gut denkbar, daß bei den Phöniziern erst durch besondere Umstände die Gottheit weibliches Geschlecht annahm“. Eine ursemitische „Mutter Erde“ erscheint ihm wohl mit Recht als eine zu starke Abstraktion.

<sup>1)</sup> Hehn, Die bibl. etc. 1913, 8. 37; Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß (1917), 61.

<sup>2)</sup> Lucian, De dea syria, cap. 4: *σελήνη*, etc. (mein WB. 353f.); vgl. *lebaná* vom Monde (Jes. 24<sub>23</sub> 30<sub>26</sub> HL. 6 10). Tiele-Söderblom, Komp. 1920, 98 weist mit Recht auf 3Aschterôth Karnájim (Hörner) hin. v. Baudissin, Adonis etc. 19 deutet die 3Astarte, wie die Ishtar, als „die gebärende Kraft der Natur“, weil „wie Ishtar von der Erde in die Unterwelt hinabsteigt, auf der Erdenwelt alle Fruchtbarkeit aufhörte“. Aber nicht von der Erde weg stieg Ishtar in die Unterwelt, sondern von den Göttern weg, wie deren Klage zeigt (Hadesfahrt der Ishtar, Revers, Z. 1—4; z. B. bei Rogers, Cuneiform Par. 127; Ungnad, Die Rel. der Bab. und Ass. 1921, 145, Z. 81—87)!

<sup>3)</sup> Aber Zimmern, Akkad. Fremdwörter (1917), 68 deutet *aširtu*, *eširtu* mit „Heiligtum, Tempel (Stamm wohl *wšr*)“. Indes dieser Stamm *wašar* ist = arab. *jasira* „angenehm, glücklich sein“, und deshalb ist die oben im Texte gegebene Deutung vorzuziehen. Der Sinn von „Heiligtum, Kapelle“ in der phön. Inschrift von Maʿšub scheint mir mit dem Symbol dieser Göttin zusammenzuhängen (s. S. 298).

(Sellin 1904, 108; mein WB. 31 a). Diese Göttin wird mit dem Ausdruck *ʾAschéra* bezeichnet in Ri. 3<sup>7</sup> (hier im Plural) 1 K. 15<sup>13</sup> (|| 2 Ch. 15<sup>16</sup>) 18<sup>19</sup> 2 K. 21<sup>7</sup> 23<sup>4, 7</sup> (? 2 Ch. 24<sup>18</sup>).

Das Wort ist also nicht durch „deuteronomische Schriftsteller irrtümlich“ (Stade § 20, 31; 54<sup>1</sup>) gesetzt.

Kanaanitisch-phönizisch waren auch z. B. folgende Gottheiten: *Ninib*, der in dem Ortsnamen Beth-Ninib (Amarnabriefe 55<sup>31</sup> etc.) enthalten ist; ?*Schêd* (Dt. 32<sup>17</sup> Ps. 106<sup>37</sup>; mein WB. 484<sup>b</sup>): „Gewaltiger“; *Schamasch-Schemesch* „Sonnengott“, wegen Ortsnamen (Jos. 15<sup>7</sup> etc.), aber nicht etwa wegen Ps. 19<sup>1-7</sup> mit Kittel I, 1921, 227 aufzuzählen; — ferner die Göttin *ʾAnāth*, die in Ortsnamen (mein WB. 341) und in dem Personennamen eines Israeliten Ri. 3<sup>11</sup> 5<sup>6</sup> erscheint. Eine Göttin *Qades* ist auf ägyptischen Denkmälern zu sehen. Der Begriff „Herr der Götter“ ist schon oben S. 120 besprochen. — Was die Götterbilder (s. o. S. 50) anlangt, so stellen die bei den Ausgrabungen bisher gefundenen meist eine nackte weibliche Göttin dar (v. Baudissin im Archiv f. Rel. 1913, 403). Einen charakteristischen Typus der Astarte hat Sellin in Taʿānnēk gefunden. Als Symbole der Götter tritt zunächst die Maṣṣēbe (s. o. S. 107f.) als Hinweis auf den Sonnengott Baʿal auf.<sup>1)</sup> Ferner entweder der ʾAstarte oder der Aschéra hat man eine Aschéra in der zweiten Bedeutung dieses Wortes aufgestellt, nach der es einen (lang grünenden) Baumstamm bezeichnete, der ein Symbol der erwähnten Göttinnen sein sollte (= Aschére!). So erscheint eine Aschére bei dem Altar des Baʿal und ist demnach Symbol der weiblichen Ergänzung desselben (also zunächst der ʾAstarte) in folgenden Stellen über den Kult von Kanaanitern Ex. 34<sup>13 b</sup> Dt. 7<sup>5 b</sup> 12<sup>3</sup>.

Gewiß werden viele Israeliten sich auch zu den Opferschmäusen der Kanaaniter und den daran sich anschließenden

<sup>1)</sup> Die Maṣṣēbe war auch im Baʿalskult — 1. zunächst ein Denkmal einer Hulderweisung des „HErrn“, infolgedessen metonymisch ein Symbol oder *εἰδωλον* (Idol) desselben, nur zugleich ein primitiver Altar, auf dem durch Opfer der Dank für die Hulderweisung ausgedrückt wurde. Also schließlich ist zutreffend die Deutung dieser Maṣṣēbe als „Altar“ (Wellhausen, Reste etc. 141; Rob. Smith, Rel. etc. 201). — 2. R. Dussaud, Introduction à l'histoire des rel. 1914, 96 widerspricht Smith, weil die Maṣṣēbe dann nicht charakteristisch für Baʿal sei, und identifiziert sie mit „bétyle“ im fetischistischen Sinne, aber der Ausdruck kommt gerade nicht in den phön. Inschriften vor (s. o. S. 105), und Baʿal konnte auch ein allgemeineres Symbol haben, weil er die Gottheit im allgemeinen vertrat. — 3. Diese Maṣṣēbe ist nicht ein reduzierter Stufenturm der Babylonier (Lagrange, Études etc. 192), denn dem ist sie doch zu unähnlich. — 4. Die Maṣṣēbe im Baʿalskult ist auch nicht, wie ich zuerst dachte, ursprünglich als Obelisk (= Sonnenstrahl nach Plinius usw. bei Brugsch, Steininschrift etc. 287) gemeint. Dieses Symbol des Sonnengottes ist Chammān (S. 295<sup>1</sup>).

rauschenden Vergnügungen haben einladen lassen.<sup>1)</sup> Eine Erinnerung daran klingt aus folgenden Stellen heraus: Ex. 34<sup>15</sup> f. J, Dt. 13<sup>7</sup>. In andern Fällen ließ man sich durch die Pflege des Connubium zur Teilnahme am Kulte der kanaanitischen Götter verleiten (Ex. 34<sup>16</sup> Dt. 7<sup>3</sup> f. Ri. 3<sup>6</sup>). Auch das höhere Niveau der äußeren Kultur von Kanaanitern kann einen verlockenden Eindruck auf manche Israeliten gemacht haben, so daß sie dann auch die kanaanitische Religion eintauschten. Ebenso kann der Gedanke, daß Baʿal und ʿAstarte die Gottheiten des Landes Kanaan seien (vgl. oben S. 239 über 1 S. 26<sup>19 b β</sup>) und deshalb die Früchte dieses Landes Gaben des Baʿal seien, einen Teil der Israeliten dazu bewogen haben, die vermeintlichen Götter Kanaans durch Opfergaben günstig zu stimmen. Aber durch alle diese Beweggründe wurde nur eine Vertauschung der Jahwereligion mit der Baʿalsreligion oder eine Verbindung der beiden Religionen herbeigeführt, und diese ungetreue Praxis eines kleineren oder größeren Kreises von Israeliten war nur dessen sogenannte „Volksreligion“, aber nicht die legitime Religion Israels.

Das ersieht man ja z. B. an dem Verhalten Gideons. Er hat den Altar, der dem Baʿal zu ʿOphra erbaut worden war, zerstört (Ri. 6<sup>28</sup>). Gleich ihm aber haben noch weitere oder engere Kreise Israels gegenüber der väterlichen Religion die Treue gehalten, wie ja das Hauptheiligtum Jahwes zu Silo fortbestehen blieb (Jos. 18<sup>1</sup> ff. Ri. 18<sup>31 b</sup> 1 S. 1<sup>3</sup> ff.), und die Ausdrucksweise „da taten die Kinder Israel übel vor Jahwe und dienten den Beʿālîm etc.“ (Ri. 2<sup>11</sup> ff. 3<sup>7</sup> 6<sup>1</sup> 10<sup>6</sup>) ist schon dadurch als eine von den — natürlichen — Hyperbeln erwiesen, wie eine solche in dem Ausdruck „unter jedem grünen Baum“ (Dt. 12<sup>2</sup> etc.) vorliegt.<sup>2)</sup> So demnach wurde die in Moses Epoche entzündete Flamme einer reineren Religiosität auch inmitten der Reste von kanaanitischer Bevölkerung, die teils als

<sup>1)</sup> Die Kanaaniter hatten ja „Tempel-Prostituierte“ (Dt. 23<sup>18</sup>). Aber der Satz „Im Tempel der Geschlechtslust nimmt der Baʿalverehrer an dem Leben seiner Gottheit teil“ (Gunkel, Elias, S. 55) enthält im ersten Teil eine Übertreibung und im letzten Teil eine Mißdeutung.

<sup>2)</sup> Eine Sammlung von solchen Hyperbeln findet man in meiner Stilistik etc. 69—77. Der verallgemeinernde Charakter jener Ausdrucksweise „die Israeliten“ in Ri. 2<sup>11</sup> ff. 3<sup>7</sup> 6<sup>1</sup> 10<sup>6</sup> ist auch von Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 70 anerkannt worden.



unterworfen und teils als unbezwungen (Ri. 1 19 ff.) noch vielfach im Lande übriggeblieben waren, vor dem Erlöschen bewahrt.

Also ein Einfluß der kanaanitischen Umgebung Israels auf dessen religiös-sittliche Praxis ist von den Quellen bezeugt.

Daß die Jahweverehrer auf Grund ihrer Religion auch die Existenz von Baäl usw. hätten leugnen sollen, wurde von den Vertretern der prophetischen Religion nicht vorausgesetzt (3. u. S. 241). Es handelte sich nur um die Treue gegen Jahwe als den Bundesgott und um die daraus fließende Fernhaltung vom Baälskult mit allem seinem schlimmen Zubehör. Daß es aber für Israel „fast unmöglich“ gewesen sei, „sich dem Kultus des Baäl zu entziehen, wenn es auf seinem [Baäls] Boden inmitten seines, Israel feindlich gesinnten Volkes seine Existenz behaupten wollte“, das ist eine irrige Meinung von Kautzsch (Bibl. Theol. 106). Denn Israel war nach den Quellen überzeugt und mußte selbstverständlich überzeugt sein, daß Kanaan ihm von seinem Gotte Jahwe als Wohnsitz gegeben wurde, daß er seinem Volke den Sieg in so vielen Kämpfen verliehen hatte. Insoweit Israel das hinterher vergaß, war es eben undankbar und untreu.

Auch Budde (Altisr. Rel. 1912, 28f. 30) behauptet, der einzige Gottesdienst Israels in Kanaan habe der Jahwismus keineswegs bleiben können. Im Altertum sei jedes Land von einem Gott beseelt und in eines Gottes Besitz. Die Götter Kanaans seien von Jahwe zwar besiegt, aber nicht vertrieben gewesen. Jahwe habe in Kanaan nicht seinen Wohnsitz genommen, sondern nach wie vor auf dem Berge Sinai gethront. Die alten Bewohner seien zum Teil noch nicht ausgerottet gewesen. Baäl sei auch in Gaugötter zerteilt gewesen, und „einem solchen Teilgottesdienst habe Israel sich hingeben können, ohne auf den Volksgottesdienst zu verzichten“. — Aber alle diese Behauptungen treffen nicht zum Ziel. Denn 1. Israel war das Bundesvolk Jahwes am Sinai geworden, aber dies etwa für die Umgebung dieses Berges? Nein, in der Hoffnung, das Land Kanaan durch Jahwes Hilfe zu bekommen. Bei solchen Umständen soll Israel dann in Kanaan nicht diesem Gotte allein haben dienen können? Seine erste Pflicht soll Israel nicht haben leisten können? — 2. Weil Kanaan ein Geschenk Jahwes für Israel war (Ex. 38 etc. etc.), konnte Kanaan von den Jahweverehrern nicht mehr als das Land Baäls angesehen werden.<sup>1)</sup> — 3. Jahwe hatte Wohnung inmitten Israels zu Silo genommen. — 4. Bei Eroberung eines Landes werden auch sonst nicht alle Bewohner erschlagen und trotzdem ist das Land und dessen Volk besiegt. Also mußten auch die Götter Kanaans in den Augen Israels als besiegt gelten, soweit Israel seinem Rettergotte treu bleiben

<sup>1)</sup> 1 S. 26 19<sup>b</sup> β etc. etc. Die Logik dieser Alten war ganz normal!

wollte. — 5. Der Kult eines fremden Gottes, wie es Baʿal für Israel war, wurde endlich auch nicht dadurch zu einem erlaubten Kulte, daß Baʿal an verschiedenen Orten verschieden benannt wurde. Es war trotzdem immer ein fremder Gott, dem man in Undankbarkeit gegen den einstigen Retter Jahwe sich später zuwandte.

Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 106 sagt einfach: „Wer neuen Boden betritt, ist verpflichtet, dieses Bodens Göttern Verehrung zu zollen.“ O welche Überlegenheit mancher modernen Leute über diejenigen, welche das elohistische (Ex. 20<sup>2</sup> ff.) oder jahwistische (Ex. 34<sup>10</sup> ff.) Grundgesetz schrieben! Die Alten schrieben: „Ich, Jahwe, bin dein Gott usw. Du sollst nicht andere Götter haben usw.“ oder „Ihre Altäre sollst du umstürzen usw.“ Aber diese alten Zeugen müssen sich jetzt als Ignoranten hinstellen lassen.

„Die kanaanitischen Baale sind die Besitzer der Quellen, Bäume und Fluren des Landes, die Spender seiner Gaben, die Schützer und Mehrer seiner Herden. „Auf jedem hohen Hügel“ (Dt. 12<sup>2</sup>) brachten dankbare Fromme Opfer zu Ehren des Fruchtbarkeit spendenden Baal, und weithin erscholl an Festen der jubelnde Preis des Befruchters von Flur und Herde. Konnte es ausbleiben, daß diejenigen, die staunend und lernend sich um die Geheimnisse des Bodens und die Künste seiner Bestellung mühten, es nicht verschmähten, den Landesbewohnern auch das letzte Geheimnis abzulauschen, das der Hilfe von jenseits der menschlichen Kraft und Kunst?“ (Kittel, Die Religion des Volkes Israel 1921, 51). Aber auch dieser neueste Versuch, die Hinnéigung mancher Israeliten zum Baalskult zu begründen, beruht einerseits auf Übertreibungen und andererseits auf Verschweigungen. Übertrieben wird, wenn den Israeliten, die schon zur Patriarchenzeit und in Gosen Ackerbau trieben (s. o. S. 126) zugeschrieben wird, daß sie erst den Kanaanitern die Geheimnisse der Ackerbestellung hätten ablauschen müssen, und verschwiegen wird auch wieder von Kittel, daß Israel das Land Kanaan von Jahwe versprochen (Ex. 3<sup>8</sup> 20<sup>12</sup> usw.) und erobert (Jos. 5<sup>14</sup>: Ich bin der Fürst über das Heer Jahwes!!) bekommen hat. Auch von Kittel wird wieder verschwiegen, daß Jahwe sozusagen mit seinem Volke nach Kanaan gezogen und Silo zu seiner bevorzugten Erscheinungsstätte gewählt hatte. Durch Übertreibungen einerseits und Verschweigungen andererseits läßt sich aber kein Beweis führen.

Also jene neueren Behauptungen sind nicht imstande, die alttestamentlichen Erzähler, die den Dingen näher standen und — nach der Logik der realen Verhältnisse — anders urteilten, ins Unrecht zu setzen. Es muß dabei bleiben: Soweit Israel seinen Rettergott Jahwe vergaß, war es undankbar und untreu, und zu solcher irreligiösen Praxis ließ sich ein Teil Israels leider bereit finden.

b) Aber wurde auch die Jahwereligion **selbst** in ihrem Wesen und ihren Prinzipien durch den Einfluß der kanaanitischen Kulte und durch die seßhafte Ansiedlung Israels kanaanitisert?

Man behauptet ja jetzt weithin, die „Wüstenreligion sei damals palästinisiert, durch umfängliche Einwirkungen des Glaubens und der Kultsitte der Ureinwohner umgestaltet worden“ (Stade § 20, 1), oder damals sei aus der israelitischen „Beduinenreligion“ (s. o. S. 125 f.) eine kanaanitische „Bauernreligion“ geworden, womit Marti (Die Religion etc. 1906, 17 etc.) ein oft wiederholtes Schlagwort geprägt hat. Inwiefern aber soll dies begründet sein? Betrachten wir diese wichtige Frage nach eigenen positiven Untersuchungen und in kritischer Erörterung der für jene neue These vorgetragenen Gründe!

α) Vor allem darf auch an diesem Punkte der geschichtlichen Forschung das positive Material nicht zurückgeschoben werden, wie es geschieht, wenn in den neueren Darstellungen dieser Sache<sup>1)</sup> die fortbestehende Jahwereligion in den Hintergrund tritt. Und doch ist die Fortdauer der von Mose erneuerten Religion Israels nicht nur durch die Tatsache ihres Weiterbestehens und nicht nur durch alles, was schon oben in bezug auf Gideon und Silo in Erinnerung gebracht worden ist, sondern auch durch ausdrückliche Zeugnisse z. B. in dem allgemein als alt anerkannten Deboraliede (Ri. 5 3. 11. 12. 23. 31) festgestellt. Die geschichtliche Sachlage wird verhüllt, wenn diese positiven Zeugnisse nicht auch erwähnt und vor allem erwähnt werden.

β) Die tatsächliche Kanaanitisierung der Religion Israels soll zunächst aus der bekannten Erscheinung erwiesen werden (Marti 94), daß Baʿal-haltige Personennamen auch in Sauls und Davids Familie gebraucht wurden. Z. B. ein Sohn Sauls hieß Eschbáʿal (1 Ch. 8 [9] 33) und ein Sohn Davids hieß Beʿeljadaʿ (1 Ch. 14 7), wofür aus religiöser Scheu im Paralleltext (2 S. 5 16) Eljadaʿ „Gott weiß“ gesetzt wurde,<sup>2)</sup> und jetzt sind solche Baʿalhaltige Namen (Abibaʿal etc.) wahrscheinlich aus der Zeit Ahabs auf hebräisch beschriebenen Tonstücken bei den Ausgrabungen im alten Samaria gefunden worden.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Z. B. auch bei Marti, Geschichte der isr. Religion (1907), 93 ff.

<sup>2)</sup> Viele Belege über solche Textänderungen aus religionsgeschichtlichem Motiv findet man z. B. in meiner Einleitung, S. 77 gesammelt.

<sup>3)</sup> Z. B. nach Kittel im Theol. Literaturblatt 1911, Nr. 3.



Aber was ergibt sich aus jener Tatsache?

Nun 1. beachten wir dabei zuerst eine ähnliche Erscheinung, die Erwähnung von Ortsnamen, die mit kanaanitischen Gottesnamen zusammengesetzt sind, wie z. B. Baʒalath Be'er (Jos. 19 8; s. o. S. 295<sup>1</sup>: Bethschemesch etc. Jos. 15 7 etc.). Kann in deren Gebrauch eine Hinneigung von Israeliten zu kanaanitischem Kultus gesehen werden? Nein, solche Ortsnamen hätten nicht ohne vielfache Störung von Rechtsverhältnissen geändert werden können. Aber auch die Wahl eines mit Baʒal zusammengesetzten Personennamens muß sehr vorsichtig nach ihrer religiösen Tragweite abgeschätzt werden. Das zeigt gerade das Beispiel Sauls und Davids. Denn deren Eifer für die legitime Religion Israels ist bezeugt (1 S. 28 9 etc.).<sup>1</sup> — 2. In der Wahl eines solchen Baʒal-haltigen Namens von Seiten eines Israeliten braucht auch überhaupt nur die Übertragung des Ausdrucks Baʒal in seinem bekannten und häufigen Sinn von „Herr“ auf Jahwe zu liegen, und eben diese Übertragung ist in Hos. 2 18/16 ausdrücklich als eine Tatsache berichtet: „Ihr Israeliten sollt nicht mehr zu mir sagen *Baʒalt* (d. h. mein Herr, mein Ehegemahl!),<sup>2</sup> sondern *'išchî* (d. h. mein Mann!).“ — 3. Es darf allerdings kaum angenommen werden, daß die Wahl des Ausdrucks Baʒal bei der Bildung jener Personennamen (Beʒeljadaʒ etc.) ohne einen Gedanken an den kanaanitischen Gott Baʒal geschehen sei, obgleich diese Annahme gemäß Hos. 2 18 möglich wäre. Aber wenn dies auch nicht angenommen wird, liegt in der Bildung jener Personennamen und in ihrer Wahl für einen Sohn (Sauls etc.) nur eine äußerliche Angleichung der Benennung von Israels Gott an den Namen einer kanaanitischen Gottheit als „Herr“. Kommt doch sogar Beʒalja „Jahwe ist Herr oder Baʒal“ (etc. im WB. 44 a b) vor.<sup>3</sup> — 4. In der Bildung und Wahl eines solchen Baʒalhaltigen Namens liegt aber nicht, daß auf Jahwe „die Funktionen Baʒals übertragen wurden“ (Marti 94f.). Das braucht nicht darin zu liegen, wie soeben gezeigt worden ist, und das kann auch gar nicht darin liegen, denn z. B. die Funktion des Wissens (*jadaʒ*) besaß Jahwe auch selbst,

<sup>1</sup>) Dies alles ist wieder von Gu. Jahn, Über den Gottesbegriff der alten Hebräer etc. (1915), 370 nicht beachtet.

<sup>2</sup>) Die Deutung „Herr des Landes“ (Guthe bei K, AT.) scheitert schon an „mein Herr“ und „mein Mann“.

<sup>3</sup>) *Jôbaal* (Kittel, Rel. Israels 1921, 52: Ri. 9 26) ist unsicher.

und sie konnte gar nicht erst von Ba3al auf ihn übertragen werden.

Da die Tatsachen so, wie hier angegeben worden ist, liegen, so wird aus der erwähnten Verwendung von Ba3al als Bezeichnung von Jahwe mit Unrecht eine „Verbindung von Jahwe und Ba3al, die Israel an die Grenze der Naturreligion führt“ (Kittel, Geschichte II, 1922, 72) gefolgert,<sup>1)</sup> und ebenso unbegründet ist der Satz „Hosea brandmarkt das fremde Wesen, das in den Jahwekultus selbst eingedrungen ist“ (Grefmann im Auswahls-AT. II, 1, 364).

11) Übrigens „daß der Ausdruck אֲבִיר „Stier“ als Bezeichnung Jahwes zweifellos vom kanaanitischen Tierkult hergenommen worden sei“, wird mit Unrecht von L. B. Paton in Hastings' Enc. of Rel. etc. III (1910), 181 behauptet. Selbst wenn ursprünglich 'abbîr „Stier“ beabsichtigt gewesen wäre, so würde dies nur ein bildlicher Ausdruck für die Stärke des Rettergottes Jahwe gewesen sein. Aber wahrscheinlicher war schon einstmals 'abîr „Starker“ gemeint (Gn. 49<sup>24</sup> Jes. 1<sup>24</sup> 49<sup>26</sup> 60<sup>16</sup> Ps. 132<sup>2.5</sup>), und dieser Ausdruck konnte eine feine Korrektur des kanaanitischen Stierkultus enthalten sollen.

γ) Ist ferner die Anschauung vom Wohnsitz des Gottes der prophetischen Religion Israels durch dessen Ansiedlung in Kanaan umgebildet worden? Man pflegt ja jetzt weithin sich so auszudrücken, wie z. B. Stade § 20, 4: „Was Israel in Kanaan sah, zeugte vom Walten fremder Götter. Ihnen dienten die Menschen, ihnen, nicht Jahwe, verdankte man die Tiere und die Früchte, die man verzehrte, vgl. Hos. 2<sup>7</sup>.“ Die moderne Aufstellung von Jahwe als einem „Lokalgott“, deren Erörterung schon oben S. 238f. gegeben ist, zeigt sich also auch hier für die Frage nach der Palästinisierung Jahwes sehr einflußreich. Aber gegen dieses Dogma von Jahwe als einem Lokalgott muß immer und immer wieder betont werden, was schon in den allgemein anerkannten Tatsachen der Geschichte des mosaischen Israel und nicht bloß in ihrer literarischen Bezeugung liegt: Schon indem die Gottheit, die sich Mose am Horeb-Sinai enthüllte, sich ein Sehen des Elends ihres in Ägypten weilenden Volkes zuschrieb (Ex. 3<sup>7.9</sup> JE), dort mit dem Munde Moses sein wollte (4<sup>16</sup> JE), dort mit ihm auch redete und wirkte (6<sup>28</sup> etc.) und die große Tat am Schilfmeer vollbrachte (14<sup>1ff.</sup>),

<sup>1)</sup> Als einen Beweis dieser „Verbindung“ verwendet Kittel, Rel. Israels (1921), 52 Gideons, des Baals bekämpfers, Ehrennamen *Jerubbá3al*, der in Ri. 6<sup>32/33</sup> mit „Bá3al streite gegen ihn!“ gedeutet ist.

ist erwiesen, daß diese Gottheit mit Unrecht als ein „Lokalgott“ hingestellt wird. Vielmehr wurde sie als von ihrer „speziellen Erscheinungsstätte“ unabhängig gedacht und ihr zugleich ein weiter, wenn nicht ungemessener Machtkreis zugeschrieben.<sup>1)</sup> Also kann nicht geurteilt werden, daß betreffs der Anschauung vom angeblichen „Wohnsitze“ Jahwes die prophetische Religion Israels infolge der Übersiedelung Israels nach Kanaan eine Änderung erfahren haben könne oder müsse.

Und Israel soll, solange und soweit es noch Jahwe anhing — und bloß von diesem Teile Israels ist zu sprechen, wenn die zu beantwortende Frage klar erfaßt wird! — die Anschauung gehegt haben, daß es „die Tiere und Früchte, die es in Kanaan verzehrte, den fremden Göttern und nicht etwa Jahwe verdankte“ (Stade § 20, 4)? Nun die ältesten Schriftsteller Israels haben anders geurteilt. Sie haben gesagt, daß Jahwe durch Mose den Israeliten in Ägypten habe verkünden lassen, er werde seinem Volke das Land Kanaan geben.<sup>2)</sup> Durch „Jahwes Kriege“ (Nm. 21 14) und unter seiner unsichtbaren Führung (Jos. 5 14) war Kanaan für Israel erobert worden, und so hatte er als eigentlicher Eroberer Kanaans dieses Land in Besitz genommen. Das seinem Gott getreue Israel mußte den ihm zuwachsenden Herdenreichtum und die Früchte des Feldes von der Gottheit herleiten, der es die Erstlinge der Herden weihen (Ex. 22 30 E, 34 19 J) und seine Erntefeste feiern sollte (23 16 E, 34 22 J). Nur solche Israeliten haben anders geurteilt, die in der von Stade § 20, 4 angeführten

<sup>1)</sup> Vgl. den Kampf der Sterne für Jahwes Sache im Deborahliede Ri. 5 20, und der Sinn von 1 S. 26 19b<sup>β</sup> 2 K. 5 17 sowie aller Stellen, die von Stade § 20, 4, Marti § 25 u. a. auch bei der hier fraglichen Kanaanitisierung Jahwes verwendet werden, ist schon oben S. 239 erörtert worden. Auch Dt. 33 2 pflegt falsch gedeutet zu werden. Durch die Sätze „Jahwe kam vom Sinai her usw.“ sollte ausgesprochen werden, daß Jahwe zur Begründung der Sicherheit Israels (V. 26 ff.) sich in seiner Glorie enthüllte bei der Durchführung desselben durch die Meeresfluten (Ex. 14 19 ff.). Dann liegt ein natürlicher Übergang zur Gesetzgebung (Dt. 33 4) vor. Endlich Ri. 5 4 ist eine verheißungsreiche Reminiszenz an den Einzug Jahwes in das Land seines Volkes als seine nunmehrige Haupterscheinungsstätte. Das Gebirge von Seʿir war sozusagen die letzte Höhenstation bei diesem grandiosen Zuge.

<sup>2)</sup> Gn. 12 2 J, etc. Ex. 20 12 etc. 15 17; Dt. 33 5; auch schon das Deborahlied preist die Herrschaft Jahwes über das — in Kanaan siedelnde — Israel (Ri. 5 11).



Stelle Hos. 2 7/5 vom Propheten als religiös untreu bezeichnet worden sind,<sup>1)</sup> und sein Urteil wird wohl gelten dürfen. Ver-  
kennung von Jahwes Macht und Güte ist es nach Hosea,  
wenn die Nation Israel „nicht weiß, daß ich (Jahwe) ihr das  
Getreide und den Most usw. gegeben habe“ (Hos. 2 10/8 f. 14/12).<sup>2)</sup>

δ) Ist sodann in bezug auf den Charakter oder die Art  
Jahwes durch die Ansiedlung Israels in Kanaan eine Umbildung  
herbeigeführt worden? Nun man sagt jetzt, daß „der vul-  
kanische Gott Jahwe unter Einfluß des Glaubens an den Baal,  
den Herrn des Gewitters, als Gewittergott vorgestellt wurde.“<sup>3)</sup>  
Aber ein Beleg dafür wird nicht gegeben, und über Baäl s. o.  
S. 295 f.! Man behauptet auch speziell: „Im Wogen des Korn-  
feldes war ein anderer Gott, als der Donnerer vom Sinai, zu  
spüren“ (Stade § 20, 4; Meinhold aaO., 52. 117).<sup>4)</sup> Aber erstens  
ist es keineswegs begründet, daß Jahwe von Mose und in der  
ältesten Zeit überhaupt als „Donnerer“ oder „der Donnergott“  
(Marti § 17) aufgefaßt worden sei (s. o. S. 199. 218 f.). Zweitens  
kann nicht bewiesen werden, daß Mose seinem Volke einen  
hinsichtlich der Wirkungssphäre so beschränkten Gott ver-  
kündigt habe, der nicht auch die Früchte des Feldes hätte  
segnen oder verderben können. Die ältesten Quellen aber  
sagen das Gegenteil. Der Gott Israels ist es, der das Feld

<sup>1)</sup> Vgl. in 7/5 die Mehrzahl „meine Liebhaber etc.“ und in V. 19/17 die  
Mehrzahl „die Baäle“ im Munde von Israeliten!

<sup>2)</sup> Budde, Altisr. Rel. 1912, 25 meint: „Weite Kreise waren sich zweifel-  
los damals noch bewußt, diese drei großen Feste [s. o. S. 328] nicht Jahwe,  
sondern dem Baäl zu feiern. Und wenn ihnen der Prophet das Gegenteil  
als etwas Neues bringen muß, so haben jene Kreise jedenfalls die alte  
Überlieferung für sich.“ Aber wo steht dies, daß Hosea den von ihm  
getadelten Volksteilen „etwas Neues“ sagen mußte, indem er ihnen Jahwe  
als den Spender des Getreides usw. bezeichnete? Diese Behauptung  
widerspricht der ganzen israelitischen Überlieferung über „Jahwe  
als den Gott Israels vom Ägyptenlande her“ (Hos. 12 10 ff.). Die von Hosea  
getadelten Israeliten, die sich dem kanaanitischen Baäl zugewendet hatten,  
als die Bewahrer der echten Überlieferung Israels hinzustellen, ist halten-  
widrige Geschichtskonstruktion. — Auch Hesekiel läßt in der Klage über  
den Götzendienst Israels Jahwe sagen (16 19): Und mein Brot, das ich  
dir gab . . ., nimmst du und setztest es ihnen (den andern Göttern) vor.

<sup>3)</sup> Meinhold, Einführung in das AT. (1919), 55.

<sup>4)</sup> Budde, Altisr. Rel. 1912, 31. 39 behauptet: „Der Israelit konnte von  
seinem Gotte Jahwe keinen Segen des Ackerbaues erwarten, da er ein  
Gott der Steppe war und über die Güter des Kulturlandes nicht verfügte.“  
Armer Jahwe!

segnet: „Isaak säete in jenem Lande und erntete in jenem Jahre hundertfältig, denn Jahwe segnete ihn“ (Gn. 26<sup>12</sup> J); „wie der Duft des Feldes, das Jahwe gesegnet hat“ (Gn. 27<sup>27</sup> E, etc.), und „Jahwe wird — in Kanaan — dein Brot und dein Wasser segnen“, heißt es in Ex. 23<sup>25</sup> EJ oder „Jahwe wird die Frucht deines Landes segnen“ (Dt. 7<sup>13</sup>).

Also der jetzt so oft wiederholte Satz, daß Jahwe zuerst bloß ein Gott der Wüste und der Nomaden gewesen und erst in Kanaan zu einem Ackerbaugott geworden sei, ist in seinen beiden Teilen unbegründet.

Um auch die Stelle Gn. 4<sup>14</sup>, die immer als Beweis für die These von der lokal beschränkten Gottheit Jahwe angeführt zu werden pflegt,<sup>1)</sup> zu berücksichtigen, so zeigt gerade dieser Abschnitt Gn. 4<sup>1ff.</sup> aus dem Jahwisten dies: Jahwe kann sowohl den Ackerbau als auch das Nomadentum segnen (V. 3-7), und wie er in der Kulturregion (*ʾadamá*) waltet und seine bevorzugte Erscheinungssphäre besitzt (V. 14), so ist er auch fähig, einen im Gebiete der Unseßhaftigkeit begangenen Mord zu rächen (V. 15); vgl. ebenfalls beim Jahwisten Gn. 16<sup>14</sup> den „Brunnen des Lebendigen, der mich [auch hier in der Wüste] sieht.“<sup>2)</sup>

In Verfolgung seiner Theorie vom Beduinencharakter des mosaischen Israel bemerkt Budde (Altisr. Rel. 1912, 134) schließlich noch dies. Zwar in der Regel sei es der Fall, daß die Alten von ihren Göttern alles, was sie bedurften, zugleich erbaten und erwarteten (Rob. Smith 57). Aber wo sich die Völker auf der Grenze zwischen zwei verschiedenen Kulturstufen befänden, könne diese Regel nicht gelten. Also habe Israel in Kanaan nicht von seinem Gott Jahwe Segen erbitten können. Aber die Sache liegt so. 1. Erstens ist es ein Grundirrtum, wenn das Israel Moses als eine nomadische Völkerschaft angesehen wird (s. o. S. 126 u. 186). Also veränderte sich Israel bei seinem Einmarsch in Kanaan nur ganz relativ in seiner Kulturstufe (vgl. Ri. 5<sup>11</sup>: „Zwischen den Tränkrinnen etc.“!). Folglich konnte Israel dadurch nicht in der

<sup>1)</sup> Z. B. Marti § 25; Gunkel z. St.: „Jahwe wohnt im Fruchtländ“; Meinhold, Einführung (1919), 52: „Jahwe war von Haus aus ein Feind des Bauern“, und Jesaja wird wegen seines — überdies mit dem ganzen AT. (s. o. S. 306 f.) zusammenstimmenden — Satzes „Auch das lehrt ihn [den Landmann] sein Gott“ (28<sup>26b</sup>) zurechtgewiesen.

<sup>2)</sup> Bemerke auch noch v. Baudissins (Adonis etc. 29) richtigen Satz über Gn. 4<sup>14</sup>: „Daß Jahwes Angesicht und das Angesicht der *ʾadamá* zusammenfielen, ist nicht ausgesagt, auch nicht als eine ursprüngliche Anschauung zu ersehen.“

Beziehung zu seinem Gotte Jahwe gestört werden. 2. Bei Israel ist außerdem positiv in den Quellen bezeugt, daß es von jeher keine so beschränkte Auffassung von seinem Gotte hegte, daß es ihn als einen bloßen Steppengott angesehen hätte. 3. Israel erwartete nach den ältesten Berichten von seinem Gotte auch den Segen des Ackerbaues (s. o. S. 306f.). Folglich ist auch dieser letzte Versuch, die Theorie von Jahwe als dem bloßen Wüstengotte zu retten, als fehlgeschlagen zu bezeichnen.

Übrigens die Widerlegung der Behauptung, daß die Auffassung Jahwes als des lebendigen Gottes vom Adonis-mythus her entlehnt worden sei,<sup>1)</sup> siehe schon oben S. 196<sup>3)</sup>! Ferner soll nach v. Baudissin der „strenge Gewitter- und Feuer-gott“ (s. o. S. 200) erst durch den Einfluß der kanaanitischen Religion „die milderen Züge des heilenden Gottes“ bekommen haben (Adonis etc., 389). Aber nach den Quellen war schon der Gott der patriarchalischen und mosaisch-altprophetischen Religion ein Gott des unabhängigen, dauernden Seins und Lebens in der Geschichte (s. o. S. 198f.). „Leben“ aber ist im Denken der Alten zusammenhängend mit „gesund sein“,<sup>2)</sup> und also fällt „lebendig machen“ mit „heilen“ zusammen. Außerdem hatte Jahwe sich als Erlösergott bewährt, indem er sein Volk aus Not und Tod errettete. Also brauchte die Jahwereligion den Begriff „Retter“ nicht von den Kanaanitern zu entlehnen.

e) Ist weiterhin nicht die Art des Kultus der mosaischen und altprophetischen Religion Israels im Zusammenhang mit der Ansiedlung Israels in Kanaan verändert worden?

Eine Bejahung dieser Frage meint man schon durch folgende allgemeine Sätze begründen zu können: „Da die Vorstellungen von Gott und die gottesdienstlichen Bräuche immer und überall von der erreichten Kulturstufe abhängig sind, so würde der Übergang zum Ackerbau und zum sesshaften Leben schon an und für sich Veränderungen in der Religion und dem Kulte Israels eingeleitet haben. Dies um so mehr, als Beduinen und Bauern in ihrer geistigen Art Gegensätze sind“ (Stade § 20, 4; Anm. 2). Aber die von Stade zuerst erwähnte „Vorstellung von Gott“ hängt keineswegs stets von der sonstigen Kulturstufe eines Volkes ab (s. o. 78<sup>2)</sup>!), und auf allgemeine Möglichkeiten hin kann nicht behauptet werden, daß die Gottesvorstellung einer positiven, prophetisch begründeten Religion

<sup>1)</sup> v. Baudissin, Adonis und Esmun (1911), 478, leider auch von Löhr im Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Lit. (1916), 74 f. akzeptiert.

<sup>2)</sup> Vgl. „leben“ = „wieder aufleben, genesen“ etc. (mein WB. 106 a)



beim Wechsel der Kultur eines Volkes sich verändert habe. Die Frage ist also nur noch, ob die gottesdienstlichen Bräuche der Jahwereligion infolge der Ansiedlung Israels in Kanaan eine Umwandlung erfahren haben. In bezug darauf sind nun neuerdings folgende Ansichten hervorgetreten.

Zunächst hat man gemeint, daß „die ganz bestimmte Beziehung Jahwes zu den einzelnen Kultusstätten, die man ihm zuschrieb,“ nur aus Nachahmung eines kanaanitischen Gebrauchs zu erklären sei (Wildeboer, Jahwedienst etc., S. 12). Aber in den israelitischen Quellen wird die Vielheit der Kultstätten ganz natürlich aus der Mannigfaltigkeit von Kundgebungen Jahwes an verschiedenen Orten abgeleitet (Ex. 20<sup>24b</sup>). Ein „Lokalisieren“ und lokales Nüancieren Jahwes, d. h. der Jahwevorstellung (Wildeboer, Jahwedienst und Volksreligion, 12. 29), läßt sich nicht nachweisen. Vgl. „Polyjahwismus“ im Register!

Ferner wird der Satz „Aller altisraelitische Kult ist Höhenkult“ ausgesprochen (Stade § 48). Daß dies aber eine falsche Verallgemeinerung ist, wird ja schon durch das anerkannt alte Gesetz über die einfachen Altäre aus Ackererde oder unbehauenen Steinen (Ex. 20<sup>24-26</sup>) bewiesen; vgl. die noch primitiveren Steinaltäre in Ri. 6<sup>20</sup> 13<sup>19</sup> 1 S. 14<sup>33</sup>! Eine quellenwidrige Übertreibung steckt sodann auch in dem Satze, daß „die meisten Kultstätten“ Altisraels „vorisraelitischen Ursprung“ besaßen.

Stade § 48, Schluß; L. B. Paton in Hastings' Enc. of Rel. etc. III, 185<sup>b</sup>. Barton, Rel. of Israel (1918), 76 dekretiert einfach, daß die Höhe von Sichem (Ri. 9<sup>4. 46</sup>) zu einem Heiligtum Jahwes gemacht worden sei, während doch Abraham einen Altar bei Sichem baute (Gn. 12<sup>7J</sup>). Aber diese Quellenaussage wie auch die in 21<sup>33</sup> 28<sup>18f.</sup> 35<sup>14</sup> usw., werden von Barton nach einer jetzt weithin herrschenden Methode als Zurücktragungen aus späterer Zeit hingestellt, wogegen oben S. 20f. 152f. 179 zu vergleichen ist. So ist es zu dieser jetzt landläufigen (auch von Meinhold, Einführung 1919, 51 und von Kittel, Rel. Isr. 1921, 53 einfach wiederholten) Behauptung gekommen. Aber daß die Religion der Kanaaniter den Höhendienst von Israeliten angeregt habe, ist auch nicht in Hes. 20<sup>27-29</sup> ausgesprochen, und gegen die Herübernahme der Kultstätten von den Kanaanitern macht A. C. Welch, Rel. of Israel etc. 1912, 13 mit Recht noch dies geltend. Die einzigen Orte, von denen in unabhängiger Weise feststeht, daß sie eine Verbindung mit den Kanaanitern hatten, sind in der Geschichte der Patriarchen ignoriert. „Daher ist es kein un-

vernünftiger Schluß, daß was JE bewog, die patriarchalischen Offenbarungen an gewisse Orte zu knüpfen, der Umstand war, daß diese Orte schon durch die Überlieferung mit diesen großen Namen verknüpft waren und also in Verbindung mit der besonderen Religionsgeschichte Israels standen.“

Eine „Höhe“ konnte auch im Kulte der legitimen Jahwe-religion aus ganz natürlichem Gesichtspunkt (s. o. S. 92f.) als Opferstätte gewählt werden. Übrigens kommt der Ausdruck *Bâmā* zwar auf dem Mesastein (Z. 3), aber nicht in den phönizischen Inschriften vor.<sup>1)</sup> Auf der *Bâmā* bei der Stadt Rama nahm auch der Prophet Samuel am Kulte Jahwes teil. Also in der Wahl einer *Bâmā* als einer Kultstätte Jahwes lag nichts Kanaanitisches, und eine *Bâmā* war auch überhaupt an sich kein Moment der Umänderung des legitimen Jahwekultus (1 K. 3 2).

Übrigens waren die „Höhen“ im Anfang einfache Hügel, die entweder selbst als Altar benützt, oder mit einem — künstlicheren — Altar versehen wurden (Hos. 8<sup>11</sup> 10<sup>1.8</sup> 12<sup>12</sup>). Zu Rama war eine *lischkā* „Gemach oder Halle“ daneben (1 S. 9<sup>22</sup>). Auch „Höhenhäuser“, d. h. Höhentempel, sind erwähnt: 1 K. 12<sup>31</sup> (zu Bethel) 13<sup>32</sup> 2 K. 17<sup>29.32</sup> 23<sup>19</sup>. Der Ausdruck Bama verlor so seine physische Bedeutung und bekam den Begriff „Kultstätte überhaupt“. Daher werden Bamoth dann auch „unter jedem grünen Baum“ (1 K. 14<sup>23</sup> etc.), in einem der Tore Jerusalems (2 K. 23<sup>8</sup>), im Tale Hinnom (Jr. 7<sup>31</sup> etc.) und auf Straßen und Plätzen (Hes. 16<sup>24f.</sup> etc.) erwähnt. Die „Höhen“ wurden erst später wegen des auf ihnen vielfach einreißenden Bilder- und Götzendienstes beim Erschrecken über das göttliche Strafgericht an Samaria (722) verboten: Dt. 12<sup>8</sup> etc. 2 K. 18<sup>4</sup> etc.

Sodann wurde ja eine Maššébe (Säule, Denksäule etc.) auch bei einem Jahwealtar aufgestellt. So stellte man um den Altar beim Bundesopfer zwölf Maššében als Vertreter des zwölfstämmigen Bundesvolkes (Ex. 24<sup>4</sup>). Also war eine Maššébe ein Sinnbild der menschlichen Bundesgenossen. Ferner war die Maššébe eine Denksäule zur Erinnerung an eine Gottesenthüllung, wie in Gn. 28<sup>17</sup> ff., und auch deshalb konnte sie neben einem Jahwealtar stehen. Die Maššébe konnte aber leicht als ein Symbol des Baʿal gedeutet werden, weil ja die Säule „deutlich als Zeichen des Baʿal, so für den Melkart, den Baʿal

<sup>1)</sup> Wie Bloch, Phönizisches Glossar, S. 20 zeigt. Mit dem assyr.-bab. *bamāte* „Höhen“ ist kein kultischer Sinn verknüpft (mein WB. 42a), deshalb jetzt auch von Zimmern, Akkadische Fremdwörter (1917) nicht erwähnt.

von Tyrus, vorkommt.“<sup>1)</sup> Sie mußte daher schließlich bekämpft werden, wie sie schon in Hos. 34 und 10 1f. nicht zum legitimen Jahwekult gehört (s. o. S. 247 f.), und wie die weitere Geschichte der Maššébe zeigt, die schon oben S. 106—108 ganz aufgerollt werden mußte. Folglich ist die Maššébe nicht von der Bašalsreligion entlehnt.

Übrigens heißt es sehr übertreibend und sehr unklar über diese Sache sprechen, wenn man sich so ausdrückt: „In der vordeuteronomischen Zeit gehört die Maššébe zu den regulären Einrichtungen der Kultstätte Ex. 244 Hos. 34 102“ (Stade § 55, Anm. 3; Kautzsch, Bibl. Theol. 27).

Ferner so oft eine Aschére als Symbol ihrer selbst oder vielmehr der Šastarte (s. o. S. 297 f.) zu einem Jahwealtar oder in ein Jahweheiligtum gestellt wurde, lag darin selbstverständlich eine gröbliche Entstellung des legitimen Jahwekultus, die auf kanaanitischem Einfluß beruhte. Aber eine Aschére wird, außer bei den Kanaanitern selbst (alle Stellen oben S. 298!), — 1. nur im allgemeinen erwähnt, so daß man nicht bestimmt weiß, ob damit einfach direkter kanaanitischer Kult verboten ist, an folgenden Stellen: Ri. 6 25 f. 28. 30 (bei einem Altar des Bašal); 1 K. 14 15. 23 16 33 (neben Bašal); 2 K. 13 6 17 10. 16; 21 3 (neben Bašal) 23 14 Jes. 17 8 und 27 9 (neben Obelisk) Jr. 17 2 Mi. 5 14 2 Ch. 14 2 17 6 19 3 33 19. — 2. Eine Aschére wird ja als Beigabe zu einem Altar Jahwes erwähnt, aber als illegitim verboten in Dt. 16 21 2 K. (184 wahrscheinlich beim Jahweheiligtum); bestimmt im Tempel aufgestellt von Manasse: 21 7; aus ihm entfernt durch Josia: 23 6; 23 15 (in Bethel); 2 Ch. 31 1 (|| 2 K. 18 4) 33 3 34 3 f. 7.<sup>2)</sup>

Daß eine Aschére „bei den Jahweheiligtümern ein selbstverständliches Zubehör“ (Benzinger, Arch. § 61, 3) oder „unumgängliches Zubehör“ (Bertholet, Kulturgesch. 1919, 259) gewesen sei, ergibt sich weder aus Hos. 34 (s. o. S. 247 f.) noch aus Mi. 5 12 f., denn hier gehören ja Maššébe und Aschére zum illegitimen Jahwekultus.

<sup>1)</sup> v. Baudissin, Adonis und Esmun (1911), 30. Als Symbole des Bašal sind die Säulen (Maššébe[n]) im Bašalstempel zu Samaria: 2 K. 32 10 26 f., auch *Chammānīm* genannt, anzusehen: Lv. 26 30 Jes. 17 8 27 9 Hes. 6 4. 6 2 Ch. 14 4 34 4. 7. Vgl. oben S. 298<sup>1)</sup>

<sup>2)</sup> Übrigens der Ausdruck „heiliger Pfahl“ für Aschére (bei Stade; Kautzsch 27 und anderen) ist ebenso geschmacklos, wie *ἄλσος* (LXX; Vulg.: nemus; Luther: Hain) falsch ist, da ein solcher nicht „unter jedem grünen Baum“ (1 K. 14 23 2 K. 17 10) sein konnte.



Die vom rechtmäßigen Jahwekult abirrenden Israeliten wollten durch die Aufstellung einer Aschére an die Göttin der Fruchtbarkeit und der Liebeslust (vgl. die Einführung von Qedéschen „Tempelprostituierten“: 1 K. 14<sup>24</sup> 15<sup>12</sup> 22<sup>47</sup> 2 K. 23<sup>7</sup> Hos. 4<sup>14</sup> Hi. 36<sup>14</sup>) erinnern und dieser ihre Huldigung darbringen.

Daß die Aschére als „männlich und als Sitz Jahwes vorgestellt“ worden sei, folgt auf keinen Fall aus Jr. 2<sup>27</sup>, wie Stade § 54, 1 meint. Der Redner hat bei dem Ausdruck *šēš*, den der abirrende Israelit mit „mein Vater“ begrüßt, auch nicht an den „kultischen Baum“ gedacht (Stade), denn dieser würde ja indirekt die Aschére, also ein Femininum gewesen sein, auf das der Redner erst mit dem darauffolgenden Ausdruck zu sprechen kommt.<sup>1)</sup> Auch ist die dahinter erwähnte *ʿēben* nicht am wahrscheinlichsten die Maššēbe,<sup>2)</sup> denn diese Säule war ja bei den Kanaanitern ein Symbol des Baʿal. Vielmehr hat der Prophet, da er die beiden von manchen ungetreuen Israeliten gegenüber Götterbildern gebrauchten Redensarten „Mein Vater bist du“ und „Du hast uns geboren“ verhöhnen wollte, an das hölzerne und steinerne Gottesbild gedacht, so daß *šēš* als männliches Wort den Vater und *ʿēben* als weibliches Wort die Mutter darstellen konnte. *šēš* ist ja ebenso in Hos. 4<sup>12</sup> gebraucht, und „Holz und Stein“ haben dieselbe Bedeutung noch in Dt. 4<sup>28</sup> 28<sup>36</sup> 64 29<sup>16</sup>; 2 K. 19<sup>18</sup> || Jes. 37<sup>19</sup>; Hes. 20<sup>32</sup>.

Folglich hat die Jahwereligion nicht die Aufstellung von Aschéren sich angeeignet.

Mit seiner oben S. 295 erwähnten Aufstellung meint Kittel recht zu behalten, wenn er in „Die Rel. etc.“ (1921), 52 sagt: „Die Propheten wollen von Maššēben und Aschéren und vielem, was mit ihnen zusammenhing,<sup>3)</sup> nichts wissen. Sie lehnen auch anderes<sup>3)</sup> ab, was Mose wahrscheinlich billigte — ohne Zweifel in der Gewißheit, Mose darin zu folgen, während sie über ihn hinausgingen.“ So etwas von willkürlichen Aufstellungen ist noch nicht dagewesen. Die Geschichtsschreibung wird da zum Phantasieren nach mitgebrachtem Konzept.

Eine Kanaanitisierung des Jahwekultus ist neuerdings mehrfach auch in der Art des Salomonischen Tempels ohne sichere Gründe gefunden worden.

<sup>1)</sup> Auch „Baum“ überhaupt (Schmidt im Auswahl-AT. z. St.) ist falsch, und „Baum als Symbol des Lebens, der Fruchtbarkeit“ (Volz 1922 z. St.) gemeint sein zu lassen, ist überaus fernliegend.

<sup>2)</sup> So Cornill im Kommentar zu Jr. (1905) z. St.; Benzinger, Hebr. Archäologie (1907), 325; Rothstein bei Kautzsch, TA. (1922) z. St.

<sup>3)</sup> Hätte Kittel das doch aufgeführt!

Stade deutet solche phönizische Art dadurch an (§ 59, Anm.), daß er an den fremden Künstler aus Tyrus (1 K. 7<sup>13 ff.</sup> 40 2 Ch. 4<sup>11</sup>) erinnert. Ausdrücklich aber bemerkt Marti 97, man habe die Baßalstempel zum Muster genommen, und die beiden Säulen am Eingang entsprächen deutlich dem Säulenpaar vor phönizischen Heiligtümern. Dies ist auch die Ansicht von Westphal.<sup>1)</sup> Nach ihm „entspricht das eherne Meer den großen Weihwasserbehältern, die bei phönizischen Heiligtümern existierten.“<sup>2)</sup> Aber die Ähnlichkeit des Salomonischen Tempels mit dem phönizischen Tempelstil und dem ägyptischen Tempelstil, auf den der phönizische auch nach Westphal 149 zurückgeht, besteht nur in so einfachen natürlichen Zügen, daß es gewagt ist, sie auf Entlehnung zurückzuführen.<sup>3)</sup>

Eine Zusammenstimmung der Opferdarbietung bei Kanaanitern und alten Israeliten läßt sich nur in dem besonderen Fall erkennen, daß letztere dem in Engelsgestalt erscheinenden Gotte auf dem bloßen Felsen ein Opfer darbringen wollten (Ri. 6<sup>19 ff.</sup> 13<sup>15-20</sup>).<sup>4)</sup> Aber beide Stellen zeigen zugleich, daß Jahwe eine andere Form der Verehrung will. Ihr liegt eine wesentlich andere Gottesvorstellung zugrunde. Jahwe ist nicht auf dem Feltisch sein Opfer. Er will es im Luftraum und durch Feuer entgegennehmen, weil er nicht im Felsen wohnt und überhaupt nicht ist. Jeder Brandopferaltar war für die Israeliten eine Erinnerung an die geistige Art ihres Gottes.

Von Übernahme der Kinderopfer und speziell der Bauopfer, die bei den Kanaanitern durch die Ausgrabungen konstatiert worden sind (s. o. S. 169), findet sich auch in dieser Periode bei den Vertretern der Jahwereligion keine zweifellose Spur. Über Ri. 11<sup>30 ff.</sup> etc. s. o. S. 219—225! Auch in 1 K. 16<sup>34</sup> ist nicht von Bauopfern die Rede, wie es von Benzinger im KHK. z. St. als möglich, im Pastor bonus 1910/11, 94 als „nicht unwahrscheinlich“, bei Greßmann (Palästinas Erdgeruch etc. 1909, 29) als zweifellos hingestellt wird. Denn im Text ist gesagt: „um den Preis von (2), wie 1 S. 2<sup>23</sup> Pv. 7<sup>23b</sup>) Abiram etc.“,<sup>5)</sup> und der Text will eine Katastrophe berichten.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> G. Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 143.

<sup>2)</sup> Pietschmann, Phönizische Geschichte (in Onckens Weltgesch.), 225.

<sup>3)</sup> Ohne Grund also sagt v. Baudissin, Die alttestl. Wissenschaft und die Religionsgeschichte (1912), 10: „Der Tempel Salomos war die Nachbildung des Tempels des Sonnengottes Melkart von Tyrus.“

<sup>4)</sup> Kanaanitische Altäre (vielleicht mit Stufen: Ex. 20<sup>26</sup>!) sind übrigens in Ex. 34<sup>13</sup> J, Dt. 7<sup>5</sup> 12<sup>3</sup> Ri. 2<sup>2</sup> erwähnt.

<sup>5)</sup> Nicht „auf Abiram etc.“ (Greßmann im Auswahls-AT. 1910 z. St.).

<sup>6)</sup> Molochdienst wird von Wildeboer, Jahwedienst etc. 12, ohne Beweis als Moment der Kanaanitisierung des Jahwekultes aufgeführt.

Nicht einmal betreffs der Kultuszeiten läßt sich eine Beeinflussung der legitimen Religion Israels durch die Kanaaniter wirklich beweisen. Allerdings behauptet man es jetzt weithin.<sup>1)</sup> Aber wie schon oben (S. 307 und vorher) belegt wurde, haben die Israeliten schon früher (z. B. in Gosen) den Ackerbau gekannt, und wenn sie auch wirklich erst in Kanaan eine Dankesfeier beim Beginn der Gerstenernte usw. kennen gelernt haben sollten, so waren sie doch in religiöser Hinsicht nicht so unselbständig, daß sie die Art dieser Feier von den Kanaanitern geborgt haben müßten.<sup>2)</sup>

Freilich wieder Nowack behauptet in BZATW XXXIII (1918), 292, daß „die *Haggim* [Feste] den Israeliten erst auf dem Boden Kanaans bekannt wurden und mit Jahwe ursprünglich gar nichts zu tun hatten und darum geradezu *jemê ha-beʒalîm* (Hos. 2<sup>15</sup>) genannt würden.“ Aber Hos. 2<sup>15</sup> (Vulg. etc.: V. 13) lautet: „Und ich werde die Tage der Baʒale an ihr [der ungetreuen Nation] strafen, an denen sie ihnen zu opfern pflegte [Impf. frequentativum, wie Gn. 2<sup>6a</sup> etc.] und sich ihren Ring und Geschmeide anlegte und ihren Buhlen [den Baʒalen] ihre Anhänglichkeit zeigte, mich aber vergaß, lautet die Kundgebung Jahwes.“ Ist da nicht aufs deutlichste gesagt, daß die betreffenden Israeliten Festtage des Baʒal (in seinen verschiedenen Auffassungen) feierten und dabei den Ewigen vergaßen? Welche Willkür also ist es, unter jenen „Tagen der Baʒale“ solche Feste zu verstehen, die im ganzen AT. als Feste Jahwes (z. B. das Maṣṣôthfest Ex. 23<sup>15</sup>) bezeichnet sind!

Kittel, Gesch. I, 1921, 249 und II, 1922, 74 identifiziert die *hillûlîm* „Festjubiläum“ von Ri. 9<sup>27</sup> ohne Grund mit 1 S. 1<sup>1ff.</sup>, und er spricht schließlich von Israeliten, „die bewußt bei Jahwe bleiben, aber ihn in den Formen des Baalsdienstes verehren“

<sup>1)</sup> Z. B. Paton in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics III (1910), 177 (Am. Journal of Theol. 1914, 204 ff.), und Hehn, Die bibl. etc. 1913, 325 sagt einfach: „Die Baʒalsfeste wurden Jahwefeste.“

<sup>2)</sup> Siehe darüber auch schon oben S. 284<sup>1)</sup>! Das Obige ist wieder von v. Baudissin, Alttestl. Wissenschaft etc. 1912, 10 übersehen worden, und außerdem ist gegen seine Darstellung noch dies zu bemerken. Wenn auch Analogien zu Bestandteilen der legitimen Religion sich aufzeigen ließen, so würde diese Religion trotzdem nicht eine „synkretistische“ (v. Baudissin) zu nennen sein. Denn jene Analogien würden in der prophetischen Religion Israels einen neuen — mit dem Wesen der alttestamentlichen Erlösungsreligion zusammenstimmenden — Sinn bekommen haben.



(Die Rel. d. V. Israel 1921, 52). Aber irgendwelchen Beweis aus den Quellen gibt er dafür nicht. Es ist eine bloße Folgerung aus seiner mitgebrachten (oben S. 295 angeführten und S. 301 etc. beurteilten) Voraussetzung.

Gewiß wurde die bei den Kanaanitern geübte kultische Prostitution, welche die Vertreter der israelitischen Religion so oft als unter deren Niveau liegend bezeichneten (Dt. 23<sup>18f.</sup>; gegen die Qedéschen: 1 K 14<sup>24</sup> 15<sup>12</sup> 22<sup>47</sup> 2 K. 23<sup>7</sup> Hos. 4<sup>14</sup>), von einzelnen in Israel nachgeahmt, von Thamar freilich aus einem besonderen Anlaß (Gn. 38<sup>14b</sup>). Aber darf darauf der Satz aufgebaut werden, daß „die Hierodulie in die Jahwereligion eingedrungen sei“ (Stade § 23, 1)? Das Ideal der richtigen Jahweverehrung und sein Zerrbild, das im Gesetz Gebotene und das ebenda Verbotene einander gleichstellen, ist ein historiographischer Gewaltstreich.

W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten (1899), 196f. meint: „Aus dem AT. erhellt aufs deutlichste, daß die kultischen Bräuche an einem kanaanitischen und an einem hebräischen Heiligtum so ähnlich waren, daß für die Masse des Volks der Jahwekultus und der Baʿalkultus durch keine scharf bestimmte Grenze voneinander geschieden waren.“ Diese Meinung kann nur gehegt werden, wenn jemand den im AT. gebilligten und den vom AT. bekämpften (d. h. illegitimen, weil entarteten, kanaanitiserten) Jahwekultus nicht voneinander trennt. Dann beteiligt er sich aber an der neuerdings so viel (s. o. S. 27f.) geübten Verwechslung von legitimer Jahwereligion und sogenannter „Volksreligion“.

5) Den Gipfel der Behauptungen über die fragliche Kanaanitisierung der Jahwereligion wollen die Äußerungen ersteigen, die aus dem Zusammentreffen der prophetischen Religion Israels mit der Baʿalsreligion sogar eine Veredlung der prophetischen Religion Israels herleiten.

Diese Meinung liegt indirekt auch in manchem schon bisher zitierten Satze.<sup>1)</sup> Aber direkt ist jene Meinung hauptsächlich in der Behauptung Wellhausens, „Jahwe sei in diesem Kampfe mit den Baʿalen gewachsen“, ausgesprochen worden.<sup>2)</sup> In diesem Satze liegt aber erstens eine so völlige Verkennung

<sup>1)</sup> Vgl. noch den Satz von der „durch die kanaanitische Kultur veredelten Hirtenreligion Moses“ (G. Beer, Saul, David, Salomo 1906, 42), oder „Die Baʿale wurden von Jahwe resorbiert, in sein Wesen aufgenommen“ (Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus 1910, 5. 18).

<sup>2)</sup> Wellhausen in „Die Kultur der Gegenwart“ I, 4 (1906), 14.

von Quellpunkt und Wesen der alttestamentlichen Religion, daß man ihn im Namen der Propheten eine Profanierung dieser Religion nennen muß. Sodann vom Zeugnis der Quellen ist diese Behauptung so sehr verlassen, daß sie nur aus einer Neigung zu philosophischer Konstruktion der Geschichte erklärt werden kann. In der Tat wird diese Art des Aufkommens dieser modernen Meinung uns enthüllt, wenn wir lesen: „Wir dürfen von vornherein erwarten, daß Jahwe, der Gott Israels, palästinische Züge in seinem Wesen trägt.“<sup>1)</sup> Aber das, was man von vornherein erwartet, besitzt in einer historischen Untersuchung keine Geltung.

Nebenbei bemerkt, ist es auch nicht richtig, daß „die Anschauung der Kuenen, Wellhausen, Robertson Smith durch den Amârna-Fund widerlegt“ worden sei, wie neuerdings gesagt worden ist.<sup>2)</sup> Die Aufstellung von Kuenen usw. war schon vor der Auffindung der Amârna-Texte (1887/88) aus den eigenen Quellen der israelitischen Religion widerlegt, weil jene Aufstellung dem historischen Gesamtbewußtsein Israels widerspricht (vgl. mein Buch „Die Hauptprobleme etc.“ 1884; Robertson, *The Early Religion of Israel* 1885; etc.) Die aus dem Amârna-Funde gewonnenen Kenntnisse konnten aber auch gar nicht jene Aufstellung widerlegen. Denn erstens haben wir auch ohne die Amârna-Briefe schon aus den israelitischen Quellen selbst gewußt, daß der Kulturzustand desjenigen Landes Kanaan, in das Israel einwanderte, ein relativ hoher gewesen ist, und zweitens tut dieser Kulturzustand nichts Entscheidendes zur Sache. Es handelt sich um die kanaanitische Religion, und deren Bild ist durch den Amârna-Fund nur unwesentlich verändert worden.

Daß endlich der Prophetismus (Nabiismus) ein kanaanitische Pfropfreis auf die von Mose begründete Jahwereligion gewesen sei, diese jetzt oftmals aufgestellte Behauptung war schon oben S. 135f. zu beleuchten, und dies gilt auch gegen Beer, der in „Die Bedeutung des Ariertums etc.“ (1922), 11 die arisch-kanaanitische Herkunft des israelitischen Prophetentums im extremsten Maße verkündigt, ohne die von mir aufgezeigten Hindernisse dieser Auffassung zu berücksichtigen.

Folglich ist kein Beweis dafür geliefert worden, daß eine prinzipielle Änderung der legitimen Religion Israels durch dessen Ansiedlung in Kanaan herbei-

<sup>1)</sup> Grefmann, *Palästinas Erdgeruch in der isr. Rel.* (1909), 51.

<sup>2)</sup> H. Winckler, *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient* (1906), 15f. 34 und Böhl, *Kanaanäer und Hebräer* (1911), 104.

geführt worden sei.<sup>1)</sup> Wohl aber können Momente angeführt werden, die es verhindern, eine solche Änderung anzunehmen oder „von vornherein zu erwarten“. Oder wie? Gegen die Wahrsagerei und Zauberei, gegen die fremden Kultusobjekte und die sinnlich-orgiastische Kultusart der Kanaaniter haben die Vertreter der legitimen Religion Israels protestiert, und ihren Gottesbegriff und Gotteskult sollen sie nach kanaanitischem Muster umgebildet haben? Man höre doch jenen Protest, wie er schon aus den anerkannt ältesten Gesetzesschichten heraus erschallt! Man vergegenwärtige sich doch noch einmal ihren Widerspruch gegen die Wahrsagerei (Nm. 23<sup>23</sup> EJ), gegen die Zauberei (Ex. 22<sup>17</sup> E), gegen die fremden Götter (Ex. 20<sup>3f.23</sup> 22<sup>19</sup> 23<sup>13</sup> E), gegen die Benutzung ihrer Opferstätten (34<sup>13</sup> J), gegen die Teilnahme an ihren Opferschmäusen (34<sup>15</sup> J), gegen die religiöse Prostitution (Dt. 23<sup>18</sup> etc.)!

Eine schöne Zumutung auch für Männer, wie Gideon, der sich den Ehrennamen „Baßalsbekämpfer“ erwarb (Ri. 6<sup>32</sup>), daß sie die Baßalsreligion nachgeahmt haben sollen! Dürfen endlich die geistigen Führer Israels, wie die Prophetin Debora und wie Barak, die ihr Volk vom Kanaaniterjoch zu befreien strebten, für so blind gehalten werden, daß sie nicht durchschaut hätten, wie sehr die Kraft Israels in politischer Hinsicht gelähmt werden mußte, wenn es in religiöser Hinsicht mit den Kanaanitern amalgamiert wurde? Ja nach vielfältiger Erfahrung würde Israel von den Kanaanitern aufgesogen worden sein, wenn es nicht in seiner religiösen Eigenart einen Halt gegenüber der kanaanitischen Kultur besessen hätte.<sup>2)</sup>

Weil nun aber die von Israel nach Kanaan mitgebrachte eigenartige Religion diese grundlegende Bedeutung nicht bloß für seine kulturelle, sondern sogar für seine politische Existenz besaß, deshalb soll man auch nicht „von vornherein erwarten“, daß diese Religion in Kanaan palästinisiert

---

<sup>1)</sup> Die oben S. 295 erwähnte neueste Aufstellung von Kittel hat sich also keineswegs als begründet erwiesen.

<sup>2)</sup> Das gibt schließlich auch Stade § 20, 7 zu. Trefflich heißt es darüber auch bei Tiele-Söderblom, Kompendium 1920, 107: „Daß der Jahwismus nicht vom kanaanitischen Baßaltum aufgesaugt wurde, hatte seinen Grund in einem qualitativen Unterschied, in einem ethischen und rechtlichen Gehalt, den er schon vor der Einwanderung besaß.“



worden ist, und soll dies nicht ohne ganz sichere Gründe behaupten.<sup>1)</sup>

12. Ebendieselbe Direktive muß bei der Erörterung der Frage, ob Israels Religion in Kanaan babylonisiert worden ist, gelten.

a) Die Anregung zu dieser Frage ist hauptsächlich durch die Auffindung der Amârna-Texte gegeben worden, d. h. der über 300 in babylonischer Sprache und Keilschrift abgefaßten Texte, die 1887/88 zu Tell el-Amârna in Mittelägypten gefunden worden sind.<sup>2)</sup> Brennend aber wurde jene Frage erst, als Frd. Delitzsch 1902 die Behauptung aufstellte, daß Kanaan vor der Einwanderung Israels „vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur“ gewesen sei.<sup>3)</sup>

Bei der Beantwortung jener Frage war, wie ich mancher Verkenntung gegenüber feststellen muß, mein Standpunkt stets dieser. Die Möglichkeit eines Einflusses der babylonischen Kultur auf Kanaan ist zuzugeben, aber der Umfang dieses Einflusses ist dadurch abzugrenzen, daß auch die gewöhnlich<sup>4)</sup> übersehenen Differenzen aufgezeigt werden. Indem ich nach diesem allein wissenschaftlichen Prinzip auch hier verfare, muß ich folgendes betonen.

Daß jenes Urteil sich auf jeden Fall starke Einschränkungen gefallen lassen muß, dies läßt sich schon auf dem Gebiete der profanen Kultur nachweisen. Denn Kanaan hat in der Zeit der Amârna-Briefe (ca. 1400 v. Chr.) erstens seine besondere Sprache nicht verloren gehabt. In den Amârna-Briefen zeigen sich ja kanaanitische Glossen, wie z. B. *anaji* als deutender Zusatz hinter dem babylonischen *elippu* „Schiff“ begegnet.<sup>5)</sup> Zweitens ist die Schrift der Kanaaniter-Phönizier von der Schriftart der Babylonier, die noch keine Buchstabenschrift war, durchaus verschieden und kann überdies auch sehr alt gewesen sein.<sup>6)</sup> Drittens geht die Schreibrichtung bei den Phöniziern

<sup>1)</sup> Gegen Paton im Am. Journal of Theol. 1914, 204 ff. u. a.

<sup>2)</sup> Z. B. von H. Winckler im V. Bande der Keilinschriftlichen Bibliothek 1896 transkribiert und übersetzt, dann neu herausgegeben von J. A. Knudtzon, Die El-Amârna-Tafeln (Leipzig 1907 als Band II der „Vorderasiatischen Bibliothek“); Rogers, Cuneiform Parallels 1912, 252 ff.

<sup>3)</sup> Babel und Bibel I, 28; 5. Aufl. 1905, 31; Aufl. von 1921, 30.

<sup>4)</sup> Auch bei Paton im Am. Journal of Theol. 1914, 204 ff.

<sup>5)</sup> Frz. Böhl, Die Sprache der Amarnabriefe (1909), 81—84.

<sup>6)</sup> Dafür habe ich in ZDMG. 1910, 715 ff. und The Expositor 1914, Sept. die alte südsemitische Schrift usw. geltend gemacht. Vgl. weiter bei

(und Hebräern) von rechts nach links, während die Babylonier von links nach rechts schreiben. Viertens besaßen die Kanaaniter-Phönizier<sup>1)</sup> auch Monatsnamen, die zwar bei den alten Hebräern (1 K. 6 1. 37 f. 8 2), aber nicht bei den Babyloniern oder Assyriern begegnen.<sup>2)</sup> Solche Handelsartikel, wie der nach Jos. 7 21 zu Jericho erbeutete „Mantel von Sin3ar“, können bei der Abmessung des Kultureinflusses der Babylonier auf die Kanaaniter natürlich nicht schwer ins Gewicht fallen, und z. B. ein zu Ta3annek gefundener babylonisch-ägyptischer Siegel-Zylinder<sup>3)</sup> lenkt den Blick zugleich auf die Beziehung Kanaans zu Ägypten hin.

Daher hat gegenüber dem Panbabylonismus, von dem aus Benzinger die 2. Aufl. seiner hebräischen Archäologie bearbeitet hat (1907), auch Steuernagel in der Theol. Literaturzeitung 1908, 714 f. erklärt: „Dieser Standpunkt läßt sich angesichts der Ausgrabungen in Tell el-Mutesellim (dem alten Megiddo in der Ebene Jezreel) nicht länger aufrechterhalten, und es ist eine zwar unbequeme, aber nicht zu bestreitende Tatsache, daß bis in die fünfte Schicht hinein, d. h. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts, sich nennenswerte assyrisch-babylonische Einflüsse nicht nachweisen lassen, wohl aber durch alle Schichten einerseits ägyptische und andererseits phönizisch-mykenische.“ Auf dieses Zusammenstoßen von östlichen und westlichen Kulturwellen in Palästina ist überdies von mir mit ausdrücklicher Erwähnung der Funde von Evans in Kreta schon in „Bibel und Babel“, 10. Aufl., S. 22, später auch von Kittel in seinen Studien zur hbr. Archäologie 1908 hingewiesen worden.<sup>4)</sup>

Wie steht es ferner mit „Kanaan als vollständiger Domäne der babylonischen Kultur“, wenn das religiöse Gebiet der Kultur ins Auge gefaßt wird?

In bezug darauf konnte ja zunächst der Umstand be-

---

A. S. Zerbe, Antiquity of Hebrew Writing etc. 1911, 136. 152. 154 und die neuestens entdeckten Sinai-Inschriften, die schon oben S. 5 besprochen worden sind!

<sup>1)</sup> Nachgewiesen in ZDMG. 1906, 613 f. und Exp. Times 1912/13, 548.

<sup>2)</sup> Die babylonischen Monatsnamen kommen erst bei den Israeliten, die aus dem Exil heimkehrten (von Sach. 1 7 an), vor.

<sup>3)</sup> Sellin, Tell el-Ta3annek (1904), 101.

<sup>4)</sup> Übrigens ist es interessant, zu beobachten, daß auch in der religionsgeschichtlichen Betrachtung Hesekiels (Kap. 16) sich ägyptischer (V. 26 f.), assyrischer (V. 28) und babylonischer Einfluß (V. 29) auf Israel einander folgen. Durch die Bemerkung von V. 26 f. wird außerdem wahrscheinlich auf den ägyptischen Ursprung des Stierbilderdienstes (1 K. 12 28 etc. s. o. S. 51) ein Lichtstrahl geworfen.

deutungsvoll erscheinen, daß unter den Amârna-Texten auch der Mythos von der Vermählung der Unterweltsgöttin Ereschkigal mit dem Kriegs- und Pestgott Nergal und der Mythos von Adapa gefunden worden sind. Aber diese Texte brauchen nicht von Kanaan nach Ägypten geschickt zu sein, und „die gute Schrift und Stilart, die sie von den kanaanischnen Schriftstücken wohltuend unterscheiden, sprechen für Babylonien als Ursprungsland.“<sup>1)</sup> Allerdings ist in Taʿannek ein Zylinder mit der keilschriftlichen Aufschrift „Atanach-ili . . . Diener des Nergal“ ausgegraben worden.<sup>2)</sup> Aber war Atanach-ili sicher ein Kanaaniter? Möge er es aber auch gewesen sein, so braucht der Kult des Nergal nicht weiter in Kanaan verbreitet gewesen zu sein.<sup>3)</sup> Es ist ja auch zu Mutesellim „kein einziges Gottesbild aus dem babylonisch-assyrischen Pantheon, wohl aber unzweifelhaft solche ägyptischen Ursprungs gefunden worden.“<sup>4)</sup> Sodann war der kanaanitisch-phönizische Mythos von Adon („Herr“), dem beim Hinwelken der Natur unter den sengenden Strahlen der Julisonne z. B. in der Stadt Byblos ein Trauerfest gefeiert wurde (Lucian, *De dea Syria*, c. 6 ff.), mit dem Mythos des babylonischen Tammûz, der Personifikation der Frühjahrsvegetation, nur sehr ähnlich, aber nicht identisch.<sup>5)</sup> Außerdem besaß der phönizische Adoniskult mindestens auch eine Parallele am ägyptischen Osiriskult, und der religiöse Einfluß Ägyptens ist gerade in bezug auf Byblos neuerdings immer mehr konstatiert worden (Lagrange, *Études etc.*<sup>2</sup> 178), auch abgesehen davon, daß die von mir schon mehrmals betonte Parallelentwicklung in der Kulturgeschichte neuerdings auch von anderer Seite<sup>6)</sup> sehr gut durch Vergleichung babylonischer und griechischer Freilassungsurkunden illustriert worden ist.<sup>7)</sup> Endlich stehen diesen spärlichen und zum Teil fraglichen

<sup>1)</sup> Alfred Jeremias, *Das AT. etc.* (1906), 169. „Daß sich ähnliche Schriftstücke auch in Palästina fanden“ (Kittel, *Gesch. I*, 1921, 223, Anm. 2), bleibt eine bloße Vermutung.

<sup>2)</sup> Sellin, *Tell el-Taʿannek* (1904), 28.

<sup>3)</sup> H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (1907), 171.

<sup>4)</sup> Steuernagel in der *Theol. Literaturzeitung* 1908, 715.

<sup>5)</sup> H. Zimmern in *Hastings' Enc. of Rel. and Ethics II* (1909), 313, indem z. B. ein freudiger Teil der Tammûz-Feier nicht nachgewiesen ist (v. Baudissin, *Adonis etc.* 1911, 133).

<sup>6)</sup> Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums I*, 2 (1909), 423.

<sup>7)</sup> Gegen die Meinung, daß *bel ilānu* babylonisch sei, s. o. S. 120<sup>3</sup>.



Berührungen Kanaans und Babyloniens in bezug auf religiöse Kultur auch Verschiedenheiten gegenüber. Denn die Kanaaniter-Phönizier hatten in bezug auf die Gottesidee und den Weltursprung ihre eigenartigen Vorstellungen, wie wir aus Eusebius, Praep. ev. I, 10 und andern Quellen wissen.<sup>1)</sup> Folglich ist es unbegründet, wenn man behauptet: „Die kanaanäische Religion war die altorientalische.“<sup>2)</sup> Falsch ist also auch der jetzt vielfach gelesene Satz, daß Kanaan „keine eigene Kultur hatte.“<sup>3)</sup>

b) Aber möchte doch das babylonische Element in der Kultur der Kanaaniter zur Zeit der israelitischen Einwanderung auch stärker gewesen sein, als man behaupten kann, was würde daraus für den Einfluß dieser Kultur auf die prophetische Religion Israels folgen?

Gewiß besaß Israel in seiner Kultur eine Summe von Übereinstimmungen mit Babylonien. Dazu gehört auf dem Gebiete der Maße und Gewichte wahrscheinlich die Elle, die in Babylonien schon auf einer Statue des Gudea im 3. Jahrtausend zu 49,5 cm bestimmt ist, und der kikkar, das Talent, sowie dessen Einteilung in sechzig Minen usw. (vgl. Ex. 21<sup>32</sup>), ferner einiges in bezug auf die Formen der Poesie etc.<sup>4)</sup>

Zwischen Babyloniens und Israels Kultur gibt es aber manche tiefgreifende Differenzen schon in profanen Bestandteilen der Kultur: in bezug auf Sprache und Schrift ist dies gegenüber einer These von Ed. Naville von mir untersucht und festgestellt worden.<sup>5)</sup> Ferner wie die älteren Monatsnamen Israels von denen der Babylonier verschieden sind, so kommen auch die hebräischen Sternnamen nicht bei den Babyloniern vor.<sup>6)</sup> Sodann der Jahresanfang lag bei den alten Hebräern im Herbst, und erst seit dem Einfluß des neubabylonischen Reiches (625 ff.) wurde das Jahr in Israel, wie bei den Babyloniern, mit dem Frühling begonnen (Jr. 36<sup>9ff.</sup>).<sup>7)</sup> Auch die Strafe der Steinigung (Ex. 19<sup>13</sup> Dt. 13<sup>11/10</sup> etc.) kommt nicht im

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 297 über 3Astarte und Ištar! Vgl. ferner The Expository Times 1912/13, 550 u. besonders m. Gn.-Komm. (1919), 177 f.

<sup>2)</sup> H. Winckler, Religionsgeschichtler etc. (1906), 33.

<sup>3)</sup> A. Hoffmann-Kutschke in „Deutsche Tagesztg.“ 1914, 27. März u. a.

<sup>4)</sup> Vgl. mein „Babylonien und die Deutung des AT.“ (1911), 10. 17 ff.

<sup>5)</sup> In ZDMG. 1910, 715 ff. und The Expositor 1914, Aug.-Sept.

<sup>6)</sup> Zimmern, KAT. (1903), 625 u. Akkadische Fremdwörter (1917), 61 f.

<sup>7)</sup> Vgl. „Kalenderfragen im althebr. Schrifttum“ (ZDMG. 1906, 613 ff.).

Hammurapi-Kodex oder sonst (KAT.<sup>3</sup> im Register) bei den Babyloniern vor. Schon diese noch nicht recht beachteten<sup>1)</sup> Tatsachen mahnen zur Vorsicht gegenüber der Behauptung, daß das in Kanaan sich ansiedelnde Israel dort durch Vermittlung der Kanaaniter babylonische Ideen über die Religion entlehnt habe. Aber diese Annahme ist auch wegen des religiösen Geistes höchst unwahrscheinlich, der die Vertreter der prophetischen Religion Israels beseelen mußte und nach dem, was wir aus den Quellen wissen, beseelt hat. Denn schon in den ältesten Gesetzsschichten ist gegen die Wahrsagerei, die auch speziell in der babylonischen Anschauung eine so große Rolle spielte,<sup>2)</sup> gegen die Zauberei und gegen den Polytheismus der umwohnenden Völker protestiert (Ex. 22<sup>17-19</sup> etc.). Da sollen jene Vertreter der prophetischen Religion Israels für babylonisch-kanaanitische Göttergeschichten ein offenes Ohr gehabt haben? Man darf nicht vergessen, daß das Volk Israel in seinem Kern auf die Verehrung Jahwes, des getreuen Gottes, der das Volk zu nationaler Selbständigkeit geführt hatte, stolz war. „Zwischen den Tränkrinnen“ — also bei der täglichen Beschäftigung — „sangen sie im Wechselgesang“, wie das dort gebrauchte Zeitwort andeutet, „von den Gerechtigkeits-erweisungen Jahwes“, heißt es in dem anerkannt alten Siegesliede Ri. 5 (V. 11), und Jahwe als „Israels Gott vom Ägyptenlande her“ (Hos. 12<sup>10</sup>) war der gepriesene Hort der Getreuen, welche die väterliche Religion festhielten. Also kann ihnen nicht ohne sichere Gründe zugemutet werden, daß sie babylonisches Religionsgut mit ihren prophetischen Religionsvorstellungen vermischten.

Das darf um so weniger geschehen, als auch auf dem Gebiet des Kultus zwischen der legitimen Religion Israels und den babylonischen Gewohnheiten Gegensätze bestehen. Denn auch speziell der babylonische Kultus verwendete Gottesbilder im extremsten Maße (Zimmern, KAT. 1903, 515). Ferner durfte Honig bei den Israeliten, weil er leicht in Gärung übergeht und daher einen fäulnisartigen Zustand hervorbringt, nicht zum Opfer hinzugefügt werden (Lv. 2<sup>11</sup>), aber bei den Babyloniern wurde er als

<sup>1)</sup> Auch wieder bei Lehmann-Haupt, Israel (1911), 264 f. u. Bertholet, Kulturgesch. Isr. (1919), 31 f. sind sie mit keinem Worte erwähnt.

<sup>2)</sup> Albert T. Clay, Amurru, the Home of the northern Semites (1909), 22. Die Texte gibt Ungnad, Die Rel. der Bab. u. Ass. (1921), 312—327.

Opfermaterial verwendet (A. Jeremias 1916, 376). Auch Milch ist, im Unterschied vom babylonischen Kultus,<sup>1)</sup> im AT. nicht als Opfermaterial erwähnt. Die Vorschrift über die Verschiedenheit des Opfertieres eines Vornehmen oder eines Armen lautet gegenüber Lv. 5 7, 11 12 8 14 21 gerade umgedreht beim Babylonier: „Wenn es ein Vornehmer ist, soll er eine junge Taube zu Asche (?) verbrennen; wenn es ein Armer ist, soll er die Eingeweide (?) eines Schafes verbrennen“ (H. Zimmern in KAT. 599). Auch betreffs der negativen Kultushandlungen gibt es Differenzen: Daß die Beschneidung kein babylonischer Brauch war, ist schon oben S. 175<sup>3</sup> besprochen worden. Ferner ist auch der Kreis der unreinen Speisen bei den Babyloniern verschieden von den in Lv. 11 aufgezählten (A. Jeremias 1906, 432).

Sogar zwischen der sogenannten Volksreligion Israels und den babylonischen Anschauungen gab es ja Unterschiede. Denn bei den Babyloniern und Assyriern stand unter den Arten der Wahrsagerei die Sterndeuterei im Vordergrund.<sup>2)</sup> Aber die Astrologie gehört in den älteren Quellenschriften der Hebräer nicht einmal zu den verbotenen, weil vom Volke gern geübten Arten der Wahrsagerei. Erst später, als mit dem Emporsteigen der chaldäischen Weltmacht die Berührung von Israel und Babylonien eine engere wurde, werden Warnungen gegen die Astrologie laut (Jr. 10 2). Wenn man die bab.-ass. Texte, die M. Jastrow, *Die Rel. Babyloniens u. Ass. II* (1912) über Öl-, Tier- und Geburtswahrsagerei gibt, durchliest, wird man eine starke Warnung vor dem Gedanken bekommen, als habe die bab. Religion befruchtend auf die biblische eingewirkt.<sup>3)</sup>

Es tritt ja auch tatsächlich keine babylonische Göttervorstellung in den Schriften über die israelitische Religion als positives Element auf. Vielmehr welcher Kontrast zu den Götterreihen der Babylonier, wie sie z. B. im Anfang des Welterschöpfungsepos<sup>4)</sup> auftreten, zeigt sich in den Quellen über die prophetische Religion Israels (s. o. S. 163 f. 180. 182)!

Was wirklich an Berührungen zwischen Babylonien und dem älteren Israel auf dem Gebiete der Religion, des Mythos oder der alten Traditionen konstatiert werden kann, das ist

<sup>1)</sup> S. Landersdorfer, *Die Kultur d. Bab. u. Ass.* (1913), 151.

<sup>2)</sup> F. X. Kugler, *Im Bannkreis Babels* (1910), 102 ff.; Jes. 47 13 etc.

<sup>3)</sup> So urteilt auch Procksch im *Theol. Literaturbericht* (1916), 30 a.

<sup>4)</sup> Übersetzt auch von C. Bezold in *Lietzmanns Kleinen Texten* Nr. 7 (1911), Z. 10 ff.: Lachmu und Lachamu etc.; Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrier* (1921), 27 f.



entweder zugleich auch Element der allgemein menschlichen Religiosität, oder altes Erbgut der Völker Vorderasiens, und zur Erklärung dieser Berührungen bedarf es weder der modernen Entlehnungstheorie (s. o. S. 55!) noch des Panbabylonismus.<sup>1)</sup>

Von panbabylonischer Seite her ist auch speziell, betreffs mancher Heldengestalten der Richterzeit behauptet worden, daß in deren Geschichten „die mannigfaltigsten Motive vom Erretter, der die finstere Macht besiegt und den Weltenfrühling bringt, hineingeheimnist seien“ (A. Jeremias, *Das AT. etc.* 1916, 421 ff.), und z. B. sei auch Ehuds „zweischneidiges Schwert ein uraltes Motiv der Erlösererwartung“ (Handbuch etc. 1913, 225). Aber seine Tat sollte nicht bloß durch den Gebrauch der linken Hand (Ri. 3<sup>15</sup> 20<sup>16</sup>!), sondern auch durch die Verwendung eines doppelt scharfen Schwertes (3<sup>16</sup>) begünstigt werden. War etwa auch der Gebrauch der linken Hand ein „uraltes Motiv der Erlösererwartung“?<sup>2)</sup>

Im Lichte der Quellen und der daraus hier (S. 295 ff.) zusammengestellten Tatsachen betrachte man zuletzt noch einen solchen Satz, wie diesen: „Der Wanderstamm Juda mit seinem Fetisch Jahu dringt in das Kulturland ein, wird seßhaft und gelangt in den Besitz einer Stadt; sein Gott wird Stadtgott, von kultivierten kanaanäischen Priestern entwickelt, bis er alle Eigenschaften besitzt, die ein großer Kulturgott haben soll. Diese Entwicklung erfolgt ohne Zweifel vorwiegend in Form einer Angleichung an babylonische Ideale.“<sup>3)</sup> In solchen Behauptungen hat die Ignorierung der Geschichtsquellen und die

---

<sup>1)</sup> Daß der Panbabylonismus Delitzschs, Wincklers, A. Jeremias' u. a. mit Recht (rightly) von mir abgelehnt worden ist, hat auch J. M. Powis Smith im *Am. Journal of Theology* 1912, July anerkannt.

<sup>2)</sup> Auch der hebräische Dichter übte in der Lebendigkeit seiner Auffassung die Personifikation der Natur (Ps. 96<sup>11</sup> f. 98<sup>8</sup> etc.). Aber er kennt keine Mythologisierung der Natur. So wenig er die Teile der Welt an einzelne Götter verteilte — im Unterschied von den Babyloniern mit ihrem Anu, Bel, Ea (z. B. im Eingang der Hammurapi-Inschrift) —, ebensowenig hat er z. B. die Sonne als einen Gott gedacht. Er hat die Sonne nur mit einem Helden verglichen, der im Dienste seines Schöpfers gleichsam mit Freudigkeit seine Mission erfüllt (Ps. 19<sup>5b-7</sup>). Es ist schief, dem Dichter dieser Zeilen mit Gunkel z. St. den Gedanken an den „Sonnengott“ vorschweben zu lassen. Nicht einmal von „Sonnenhymnus“ (Kittel, *Die Psalmen* 1922 z. St.) ist da zu reden. Es ist ein Hymnus auf den Schöpfer der Sonne. Wir haben kein Recht, die Verbindung mit dem mythologischen Denken (z. B. der Babylonier), deren Lösung zu den Großtaten der hebräischen Kultur gehört, wieder zu knüpfen.

<sup>3)</sup> H. Schneider, *Kultur u. Denken der Babylonier u. Juden* (1910), 266 f.

Willkür der subjektiven Geschichtskonstruktion ihren Gipfelpunkt erstiegen.<sup>1)</sup>

Anhangsweise muß hier der Frage nach der Indogermanisierung der älteren Stufe von Israels Religion gedacht werden.

Denn während Meinhold, Einführung ins AT. (1919), 45 eine indogermanische Einwanderung in Kanaan um 3000 ablehnt und die erste Bevölkerungsschicht Kanaans etwas undeutlich zu „den aus dem Kaukasus herabgestiegenen Völkern“ rechnet, ist nach Beer<sup>2)</sup> „die Frage, ob nicht die Jugendzeit der israelitischen Religion durch fremde, insbesondere arische Völker beeinflusst wurde, zu bejahen.“ Einen ersten Beweis findet er darin, daß das Brandopfer bei den „echtesten Semiten, den Arabern“ fehle. Aber er kann doch selbst nur sagen: „Weil das Brandopfer mit Licht- und Feuerkult zusammenhängt, und dieses [?] gerade bei den Ariern eine große Rolle spielt, so wird vermutlich das Brandopfer aus arischen Einflüssen auf den israelitischen Kult zu erklären sein.“ Aber nicht einmal diese „Vermutung“ ist wahrscheinlich. Denn „Feuer“ brauchte man nicht nur bei den Brandopfern, sondern bei vielen Opferarten, und die Opfer sind überhaupt aus einem allgemeinem menschlichen Trieb der Pietät geboren (s. o. S. 109f.). Mehr als gewagt ist es ferner, wenn Beer die Vorstellung Jahwes als „Himmelsgottheit“ oder seine spätere Benennung als „Vater“ von indogermanischem Einfluß herstammen läßt. Von Himmelsgottheiten sprechen ja auch die Chinesen, die Kanaaniter (s. o. S. 295<sup>1)</sup> usw., und nur die Israeliten sollen diese Vorstellung geborgt haben? Ferner die Vorstellung von Gott als „Vater“ steht bei ihnen in einer ganzen Reihe von bildlichen Ausdrücken (vgl. Theol. ATs. 265—69), ist also auch nicht als Lehnwort zu betrachten. Kurz, durch solche wackelige Aufstellungen läßt sich kein Fortschritt in der Religionswissenschaft erzielen.

13. Neue positive Lebenszeichen der legitimen Religion Israels in der altprophetischen Zeit.

a) Wie falsch es ist, der zu Recht bestehenden Religion Israels in der sogenannten Richterzeit nicht die Kraft zuzutrauen, daß sie sich gegenüber andern Gottesvorstellungen und Kultusgebräuchen behauptete, das kann man nicht bloß aus den schon oben angeführten Zeugnissen (im Deboralied etc.), sondern

<sup>1)</sup> Am Schlusse dieses Abschnitts darf und muß noch auf die weitere Darlegung in meinem Schriftchen „Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform (Delitzschs „Babel und Bibel“ 1921) kritisch beleuchtet“ (1922) hingewiesen werden.

<sup>2)</sup> G. Beer, Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur (1922), 8f.

auch noch zunächst aus folgender Tatsache ersehen: Auch die Entstehung der Prophetenscharen war ein Protest der Tat gegen die Preisgabe der von den Vätern ererbten legitimen Religion.

α) Die Bildung der Prophetenvereine, die sich zum erstenmal um Samuel scharten, ist ja nach den Quellen so motiviert gewesen. Das in Moses Zeit für Israel entzündete Licht der neuen Gotteserkenntnis und das damals angefachte Feuer der Jahwebegeisterung war auch nach dem Hinsterven der nächsten Generation nicht ganz verdunkelt und nicht ganz erloschen (Jos. 24<sup>31</sup> Ri. 2<sup>10</sup>). Vielmehr haben Organe des Prophetismus, wie Debora (4<sup>4</sup>), und gottesfürchtige Männer, wie Gideon (8<sup>23</sup>), auch Nasiräer, wie Simson und andere (13<sup>1ff.</sup> Am. 2<sup>11</sup>), jenes Licht und jene Glut wach zu erhalten sich bemüht. Als dann mit dem Vordringen der Philister ein Tiefpunkt in der nationalen Geschichte Israels eintrat, da erstand Samuel als kräftiger Herold der von den Vätern ererbten Jahwereligion. Er wußte durch erschütternde Reden die Herzen seiner Zeitgenossen endlich dazu aufzurütteln, daß sie sich nicht nur zu kräftiger Abwehr der Vaterlandsfeinde ermannten (1 S. 7<sup>3-12</sup>), sondern daß auch flammende Begeisterung für die alte Jahwereligion in vielen Seelen entzündet wurde. Diese sammelten sich in den Prophetenvereinen, die in den Geschichtsbüchern Israels zuerst 1 S. 10<sup>5ff.</sup> begegnen, und die hauptsächlich als Symptom der energischen Lebenskraft wichtig sind, von der die durch Mose verkündete Jahwereligion durchwogt wurde (s. o. S. 135 ff.).

Die Prophetenvereinsmitglieder oder „Prophetensöhne“ (d. h. Prophetenjünger) weissagten vor Samuel (1 S. 19<sup>24</sup>) und saßen vor Elisa (2 K. 4<sup>38</sup>), und sie sind dadurch als die Schüler jener Männer charakterisiert, denn die erwähnte Ausdrucksweise bildet eine Parallele zu der bekannten Redensart Elias „der Gott, vor dem ich stehe = in dessen Dienst ich stehe“ (1 K. 17<sup>1</sup> etc.). Auch redeten die Mitglieder der Prophetenvereine Elisa mit „o Mann Gottes!“ an (2 K. 4<sup>40</sup>), und Elisa nannte einen Prophetenjünger seinen Diener (6<sup>15-17</sup>) und gab einem solchen einen Auftrag (9<sup>1</sup>). Ein falsches Bild von der Sache entsteht also, wenn man von Elia als einem „Mitglied der Prophetengenossenschaften“ (Marti § 31) spricht.<sup>1)</sup> Sodann ist

<sup>1)</sup> Mit Recht sagt auch Meinhold, Einführung (1919), 120: „Der Meister Elia steht hoch über den „Prophetenschülern“.“



von diesen Prophetenvereinsmitgliedern ausdrücklich gesagt, daß sie die Taten Elis as unter dem Volke erzählten (2 K. 8<sup>5</sup>), und danach sind diese Prophetenjünger als wiederholende (reproduzierende) Propheten zu bezeichnen, wie sie auch beim Dahinziehen unter Musikbegleitung nach aller Wahrscheinlichkeit das Lob der ewigen Gottheit in Dichtungen austönen ließen. Wir dürfen also mit großer Wahrscheinlichkeit auch annehmen, daß sie die Geschichte ihres Volkes im Geiste seiner eigenartigen Religion aufzeichneten.

Aber die Hauptsache ist dies. Auch diese Prophetenscharen waren nach dem Anlaß ihrer Entstehung und nach ihrer fortgesetzten Betätigung ein Ausdruck der Reaktion, mit der sich der Geist der väterlichen Religion gegen deren Unterdrückung aufbäumte.

Im übrigen war aber die Entstehung dieser Prophetenvereinigungen nur ein neues Aufwallen des alten Geistes dieser Religion. Nur quellenwidrig soll das Auftreten dieser Prophetenscharen zu etwas Neuem am Wesen dieser Religion durch moderne Äußerungen (s. o. S. 136) gemacht werden.

β) Als Aufgabe der „älteren Prophetie“ ist neuerdings „die Reaktion gegen die Palästinisierung der Religion Israels“ bezeichnet worden (Stade § 23). Nach den Quellen aber haben Samuel und seine Nachfolger nicht gegen eine Umbildung der Jahwereligion, sondern gegen den Abfall von der Jahwereligion gekämpft (vgl. Samuels Rede in 1 S. 7<sup>3</sup>: Tut von euch die fremden Götter und 3Astarten und wendet euer Herz zu Jahwe und dient ihm allein!). Sie haben also die Untreue gegen die prophetische Religion bekämpft.

Daß der Abfall von dieser Religion aber mit Abänderung derselben identisch sei, ist schon oben S. 302ff. als ein moderner Irrtum erwiesen worden.

Ferner wird auch behauptet, gegen die Erbauung von Altären von seiten Salomos für die Götter seiner ausländischen Frauen habe sich vor dem 8. Jahrhundert keine Opposition erhoben.<sup>1)</sup> Bewährt sich dieses Urteil an den Quellen und den Tatsachen des Geschichtsverlaufs?

Nun erstens steht schon im elohistischen Bundesbuch, daß man die Maßstäbe der Kanaaniter umreißen und mit ihren Göttern keinen Bund machen soll (Ex. 23<sup>24. 32</sup> EJ), und sie sollen nicht im Lande Israels wohnen (V. 33), und „ihr sollt ihre Altäre einreißen“ steht schon im jahwistischen Bundesbuch (34<sup>13</sup>).

<sup>1)</sup> Marti 99; Benzinger im KHK. und Kittel bei Kautzsch, AT.<sup>4</sup> (1922) zu 1 K. 11<sup>7</sup>; Kautzsch, Biblische Theologie (1911), 75 und andere.

Zweitens wenn auch 1 K. 11 1-6 wirklich für „deuteronomisch“ erklärt werden darf, so ist doch auch in V. 7, der noch weniger sicher aus dieser Quelle abgeleitet werden darf, Kamos „das Scheusal der Moabiter“ genannt, und in V. 29-39, was auch wieder nicht sicher als eine deuteronomistische Partie erwiesen werden kann, steht auch über Salomo mit, daß man „Jahwe verlassen und sich niedergeworfen hat vor der 3Astarte, der Gottheit der Sidonier, vor Kamos etc.“ Drittens ist in dem angeführten Urteil die Opposition des Propheten Ahia von Silo (1 K. 11 29 ff.) übersehen, die als eng mit der Tatsache der Reichsspaltung verflochten nicht erdichtet sein kann. Auch kommt viertens noch folgende Erwägung hinzu. Wenn die fremden Götter nicht von vornherein von den Vertretern der Jahwereligion als Greuel angesehen worden wären, so hätte sich das in Kanaan einwandernde Israel ihrer gar nicht erwehrt. Der altprophetische konservativ treue Geist der Jahwereligion zeigt sich also auch während des 11. und 10. Jahrhunderts, wie nach den Quellen, so nach den geschichtlichen Wirklichkeiten lebendig.

Es ist ferner nicht genug, wenn man anerkennt (Marti 99), daß von den älteren Propheten gegen das religionsgeschichtliche Auftreten Ahabs und Izèbels angekämpft worden ist, als diese, wie es ausdrücklich in den Quellen heißt, über „die Sünde“ Jerobeams hinausgingen und mit dem Kult von Ba3al und 3Astarte in bezug auf Israel eine Propaganda versuchten (1 K. 16 31).<sup>1)</sup> Ahabs (ca. 876—54) Verhalten wird freilich jetzt vielfach auf neue Art ausgelegt. Der Umstand, daß er seinen Kindern Jahwe-haltige Namen (Ahasja, Joram, 3Athalja) gab, wird als vollgültiger Beweis dafür angesehen, daß er „für seine Person Jahweverehrer blieb“.<sup>2)</sup> Aber die Beweiskraft des erwähnten Umstandes ist unsicher (s. o. S. 303). Dagegen hat er, indem er den „Tempel des Ba3al“ in der Residenz Samaria baute etc., das Grundgesetz der Monolatrie Jahwes verletzt, das nach den ältesten Quellen und aus innerlichen Gründen, weil der Jahwismus ohne dieses Prinzip sich des Ansturms der kanaanitischen Kultur gar nicht hätte erwehren können, der

<sup>1)</sup> Der schlimme Erfolg zeigt sich in der häufigen Verwendung des Gottesnamens Ba3al in den 1910 zu Samaria gefundenen Tonscherben (z. B. in MNDPV. 1911, 26 f.).

<sup>2)</sup> Z. B. Stade § 24, 2; Hölscher, Die Propheten 1914, 176; Meinhold, Einführung (1919), 118, der mit Sperrdruck behauptet: „Ahab war ein Anhänger Jahwes.“

israelitischen Religion seit der grundlegenden Epoche Moses eigen gewesen sein muß (s. o. S. 238. 317). Ferner will man die Behauptung, daß Ahab „für seine Person Jahweverehrer blieb“ auf „seine Beziehungen zu den Jahwepropheten 1 K. 22“ gründen (Stade § 24, 2; Meinhold aaO.). Aber dies ist nur eines von den Anzeichen, nach denen die von den Quellen geschiedenen Reihen der Jahwepropheten (die wahren Jahwepropheten mit ihren Jüngern und die von diesen bekämpften Propheten „Jahwes“, vielmehr der „Volksreligion“ [Jes. 29<sup>14</sup> etc.]) neuerdings in oberflächlicher Urteilsweise oft (s. o. S. 139) vermengt werden.<sup>1)</sup> Außerdem wird man dem Einschreiten der prophetischen Vertreter der legitimen Religion Israels gegen deren fürstliche Bekämpfer (2 K. 9<sup>1</sup>) nicht gerecht, wenn man „Elisa an der Spitze der Verschwörung“ stehen läßt (Stade § 24, 2). Da beteiligt man sich nur an dem falschen Gebrauch von „Verschwörung“, den Jesaja mit den Worten an seine Jünger „Ihr sollt nicht Verschwörung alles das nennen, was dieses Volk Verschwörung nennt“ (8<sup>12a</sup>) richtig abweist, weil das, was da „Verschwörung“ genannt wurde, die von Jesaja und seiner Reihe (Jr. 7<sup>25</sup>) geübte Aufrechterhaltung der echten Grundsätze der Jahwereligion war.

Übrigens behauptet man neuerdings, die „Elialegende 1 K. 17—19 und 2 K. 1f. irre, wenn sie den Konflikt zwischen Königtum und Prophetie in die Zeit Ahabs verlege und Elia zum Führer der Propheten mache“ (Stade § 24, 3). Bei diesem Urteil über die Quellen der Eliageschichte ist schon deren sprachliche Eigenart außer acht gelassen. Vgl. die Auseinandersetzung, die über diese Quellen in meiner Einleitung 263f. 266 gegeben ist.<sup>2)</sup> Auch hat Aem. Broegelman in einer reichhaltigen Dissertation<sup>3)</sup> eingehender begründet, daß die Quellen über Elia vor der Zeit des Amos entstanden seien. In der Tat ist gegenüber der Argumentation bei Stade § 24, 3 (und anderen) noch dies zu

<sup>1)</sup> Hölscher a. a. O. 177 sagt, es sei „kein Abfall von der überlieferten Art der Jahweverehrung“ damals geschehen. Das beruht nur auf jenem unwissenschaftlichen Gleichstellen von prophetischer und unprophetischer Religion, das anstatt der Quellen eine moderne Konstruktion zur Grundlage der Darstellung macht (s. o. S. 124).

<sup>2)</sup> Beachte auch, daß die altertümliche Selbstbedrohung beim Schwur („So soll Gott mir tun etc.“!) nur elfmal im ganzen AT. steht (1 S. 3<sup>17</sup> 14<sup>44</sup> 20<sup>13</sup> 25<sup>22</sup> 2 S. 3<sup>9</sup> 35 19<sup>14/13</sup> 1 K. 2<sup>23</sup>) und darunter auch in den Elia- und Elisageschichten: 1 K. 19<sup>2</sup> 20<sup>10</sup> 2 K. 6<sup>31</sup>!

<sup>3)</sup> De fonte, qui est de Elia, quaestiones selectae (Tubingae 1910), 5 etc.



bemerken: 1. Der „Widerspruch dieser Eliaerzählungen mit den historischen Nachrichten“ ist unbegründet. Daß Elia unter den wahren Propheten Jahwes „allein übriggeblieben“ war (1 K. 18<sup>22</sup> 19<sup>10, 14</sup>), stößt sich nicht mit der Erwähnung von Micha ben Jimla in 22<sup>10 ff.</sup> Denn dieser kann ja erst später als Prophet hervorgetreten sein. — 2. Die „Zusammensetzung jener Erzählungen aus kritisch unhaltbaren Wundern“ schließt eine Übertreibung und einen unhistorischen Standpunkt in sich. — 3. Der Grund, der in „Die plastische Herausarbeitung der Figur Elias, wie sie für eine Sage charakteristisch ist“ liegen soll, hat mit historischer Kritik nichts zu tun; denn nach Stades Worten müßte jeder energische Mann aus der geschichtlichen Wirklichkeit gestrichen werden. — 4. Nicht „die Kultuseinheit Israels“ wurde durch die Aufstellung von zwölf Steinen um Jahwes Altar auf dem Karmel „postuliert“ (1 K. 18<sup>21</sup>), sondern die religiöse Einheit, die Zugehörigkeit des ganzen zwölfstämmigen Israel zu Jahwe dargestellt, wie diese Einheit in den ältesten Quellen auch durch die Aufstellung von zwölf Säulen um den Altar des Opfers beim Bundesschluß bezeugt ist (Ex. 37 etc. 24<sup>4</sup>). — 5. Aber „die Bestimmung der Tageszeit nach dem Jerusalemer Speiseopfer“ (1 K. 18<sup>29</sup>)! Nun erstens steht von Jerusalem nichts dort, und zweitens kann die Ausdrucksweise „bis zum Aufsteigen des Speiseopfers“ zur Bezeichnung der Dämmerung längst in Israel und zumal in den jahwegetreuen Kreisen gebräuchlich gewesen sein.<sup>1)</sup>

Am meisten aber wird die religionsgeschichtliche Stellung der wahren Propheten des älteren Israel verkannt, wenn man sagt, daß erst bei den Ereignissen von 2 K. 10<sup>19 ff.</sup> und 11<sup>18 ff.</sup> um das Jahr 842 und 836 Baʿal für die Israeliten „ein fremder Gott war, der mit Israel und Jahwe in keiner Beziehung stand“ (Marti 100). Nach den Quellen (s. o. S. 295 ff.) ist der Gott Baʿal für Israel von Anfang an ein fremder Gott gewesen, und nur z. B. schon als Ahab und Izèbel ein neues Attentat gegen die prophetische Religion wagten (1 K. 16<sup>31</sup>), ist Elia im Namen des lebendigen Gottes (17<sup>1</sup>) vor die Front der „sieben Tausend“ (19<sup>18</sup>) getreten, die dem Rettergotte Jahwe allezeit die Treue gehalten haben.

b) Ein zweites Zeichen von der der Jahwereligion einwohnenden Lebendigkeit trat seit der Zeit Samuels in einer neuen Gottesbenennung hervor. Dies war die Gottesbezeichnung Jahwe Šebā'ôth. Denn daß sie von 1 S. 1<sup>3</sup> an

<sup>1)</sup> Daß diese „Legenden“ auch noch nichts von Polemik gegen die Vielheit der Altäre enthalten, wird richtig von Sellin, Der alttestl. Prophetismus 1912, 18 hervorgehoben.

auftritt, hängt nach aller Wahrscheinlichkeit mit ihrer Bedeutung und ihrem wirklichen geschichtlichen Ursprung zusammen.

Für die Deutung dieses Gottesnamens bleibt nämlich folgendes grundlegend. Nach den authentischen Äußerungen des hebräischen Schrifttums sind die zur Freiheit und zum Kampfe ausziehenden Scharen Israels die Heere Jahwes genannt: „Ich werde ausführen meine Heere, mein Volk“ etc. (Ex. 7 4 12 41. [51] P), und wenn diese Stellen auch einer späteren Schicht angehören, so vergleiche man auch die alte Quellenschrift „das Buch von den Kriegen Jahwes“ (Nm. 21 14) und die Erscheinung, die von sich sagte: „Ich bin der Fürst über das Heer Jahwes“ (Jos. 5 13 f. J), ferner die Ausdrucksweise „Jahwe unter den Helden“ (Ri. 5 23 b) und „die Lade des Bundes Jahwes Šeba'ôth“ (1 S. 4 4) gerade in der Situation, wo die Lade mit in die Feldschlacht genommen wird, und in der Wortfolge „Jahwe Šeba'ôth, der Gott der Schlachtreihen Israels“ (17 45) liegt „ein Bekenntnis: der Gott der Schlachtreihen Israels ist Jahwe Šeba'ôth, der alte berühmte Kriegsgott“<sup>1)</sup>; vgl. auch noch „die Schlachtreihen des lebendigen G.“ (26 b) und daß man einfach „die Kriege Jahwes“ für Israels Feldzüge sagte (1 S. 18 17 25 28)!

Infolgedessen kann ich nach wie vor<sup>2)</sup> nicht anders urteilen, als daß diese Gottesbezeichnung ein Reflex der durch Gottes Hilfe mit Samuel beginnenden Siegesperiode Israels ist (vgl. das Schlachtendenkmal zu Mišpa mit der Aufschrift „Bis hierher hat Jahwe geholfen“ 1 S. 7 12).

Diese Ableitung des Namens Jahwe Šeba'ôth scheint mir positiv sicher begründet zu sein.<sup>3)</sup> Allerdings trägt man jetzt hauptsächlich noch folgende Ansichten vor.

1. Hehn (Die bibl. etc. 1913, 251) meint, es sei keine Ehre für Jahwe gewesen, wenn er der Gott der Heerscharen Israels genannt worden sei. Daher erklärt er (S. 256): „Die *šeba'oth* sind die Scharen oder Massen im allgemeinsten Sinne, die göttlichen und menschlichen Scharen, als deren Herr Jahwe bezeichnet wird, wie man etwa im Assyrischen sagt: *šar* oder *bēl kiššati* „König oder Herr der Gesamtheit“. S. 257: „Die Nation nennt ihren Gott den Gott der Heerscharen als den Gott, der über die Scharen der irdischen und himmlischen Wesen herrscht.“ Analog sei bei den Babyloniern „die Igi und die

<sup>1)</sup> Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 241.

<sup>2)</sup> Von meiner Schrift „Die Hauptprobleme etc.“ (1884) an.

<sup>3)</sup> Sie wird jetzt auch von Bertholet, Kulturgesch. (1919), 94 vertreten. Über Kautzschs nur verwandte Meinung s. Theol. AT.s (3./4. Aufl. 1923), 152!

Anunnak“. Aber a) wenn „Jahwe Šeb.“ aus dem Zusammenhange Israels mit dem Babylonertum stammte, müßte „Jahwe Šeb.“ alt sein. Durch den Tatbestand der Quellenberichte, wonach „Jahwe Šeb.“ erst seit 1 S. 13 auftritt, wird also wieder einmal der Versuch, die alttestamentliche und die babylonische Religion zu verknüpfen, vereitelt. b) Außerdem wird diese Deutung auch nicht den oben angeführten Beziehungen Jahwes zu den irdischen Heerscharen Israels gerecht. c) Daß diese Beziehung für Jahwe „keine Ehre“ gewesen sei, enthält eine totale Verkennung der spezifischen Würde der alttestamentlichen Religion.

2. Westphal (Jahwes Wohnstätten etc. 1908, 263) kommt zu dem Endurteil, „daß der Name *šeba'ôth* mit dem *šeba' hašchamajim* zusammenhängt, und daß er Jahwe als den Herrn des himmlischen Heeres bezeichnet“. Aber woher dann der Plural des Ausdrucks *šeba'ôth*? Westphal 263 kann nicht erklären, weshalb beim „Heer des Himmels“ nur der Singular gebraucht ist, aber in Jahwe Šeba'ôth der Plural steht, wenn dieses trotzdem auch „Jahwe als den Herrn des himmlischen Heeres“ bezeichnen soll. Ferner ist auch dies eine unbewiesene Annahme Westphals, daß der Ausdruck „Jahwe der Heerscharen“ von der Sache, die er ausdrücken will, „schon ziemlich weit abliege“.

3. Sodann ist neuerdings die Meinung vertreten worden, daß unter Šeba'ôth von vornherein „kosmische Kräfte“ (Wellhausen bei Smend 201 und dieser selbst), oder „die mythologischen Mächte (Blitze, Regengüsse) als die Hilfstruppen des Gewittergottes“ (Marti 158), oder „himmlische Kriegerinnen: Donner, Blitze, Sterne, Sturm und Regen“ gemeint gewesen seien.<sup>1)</sup> Diese Behauptungen aber haben erstens in den Quellen keinen Anhalt; denn die erwähnte Deutung Wellhausens läßt sich durchaus nicht auf Gn. 21 stützen, wie von Löhr, Untersuchungen zu Amos, S. 61 und in meinem Komm. (1919) z. St. gezeigt ist. Zweitens müßte diese Gottesbezeichnung, wenn sie mythologischen Ursprung besitzen sollte, gleich von vornherein in der Religionsgeschichte Israels auftreten. Drittens sagt gewiß Westphal 263 mit Recht: „Die Bedeutung „„kosmische Kräfte““ für *šeba'ôth*, das „Kriegsscharen“ bedeutet, wäre zur Zeit des Amos schwerlich verstanden worden.“ Endlich über Jahwe als „Naturgott“ s. o. S. 218f.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Beer, Mose etc. 1913, 28. 45; „Kriegsdämonen“ (Schwally im Archiv f. Rel. 1913, 242; Meinhold, Einführung ins AT. 1919, 144); „Jahwes Eigenart als Naturgott [!] entsprechend, wird man vor allem die Naturerscheinungen, wie Blitz, Donner, Feuer, Sturm, Erdbeben als sein wildes Heer betrachtet haben“ (Greßmann, Mose etc. 1913, 451).

<sup>2)</sup> Nach T. K. Cheyne ist צב'נ'ית *šib'onith* aus צב'נ'ית *šib'onith* (The Two Religions of Israel 1911, 128). Also Jahwe soll mit



Also die Jahwereligion hat sich auf ihrer altprophetischen Stufe mächtig erwiesen in den Schicksalen des Volkes Israel, und die Vertreter dieser Religion haben ihrer Anerkennung für den mächtigen Helfergott in dessen neuer Bezeichnung „Jahwe (der Gott) der Heerscharen“ (1 S. 13 etc.) ein Denkmal zu setzen gewußt.

#### 14. Die legitime Religion Israels und das irdische Königtum.

Für die Darstellung der Geschichte der israelitischen Religion auf ihrer altprophetischen Stufe bleibt nun nur noch die Berücksichtigung eines Hauptumstandes übrig, und dieses ist die Beeinflussung der Jahwereligion durch das irdische Königtum und dessen einzelne Vertreter.

a) Die Einordnung des Königtums in die Institutionen des Gottesreiches.

Der von der Not der Zeit (beim übermächtigen Herandringen der mit den „Seevölkern“ zusammenhängenden Philister) geborene, aber allerdings auch vom Streben nach Weltförmigkeit gestaltete Wunsch maßgebender Volkskreise Israels, einen „König, wie alle Völker, zu haben“ (1 S. 85), konnte von den prophetischen Vertretern der Jahwereligion nicht ohne Bedenken vernommen werden. Denn wie oben S. 286f. dargelegt worden ist, gehört es zu den Grundideen der Jahwereligion, daß der himmlische König Israels auch dessen einziger Beherrscher sein solle.<sup>1)</sup> Aber im Verkehr mit seinem Gotte durfte der Prophet Samuel doch die Gewißheit gewinnen, daß zu den bisherigen Vertretern des himmlischen Herrschers, den Propheten und Priestern, und an Stelle der schon früher fungierenden einzelnen Helden oder Richter ein König treten solle.<sup>2)</sup> Das Prophetentum hatte dabei zunächst noch die Aufgabe zu leisten, dieses neue Amt organisch in die Ordnungen des Gottesreiches einzugliedern,

---

Sib'onith, einem Ausdruck für 3Astarte, zusammengekoppelt gewesen sein. Dies ist aber textkritisch und religionsgeschichtlich so willkürlich, daß kein Wort weiter darüber verloren zu werden braucht.

<sup>1)</sup> Daß dieses Prinzip zugleich auch ein Pfeiler der Freiheit des Volks, der Grundstein einer demokratischen Staatsauffassung war, soll nur nebenbei bemerkt werden, weil es jetzt nicht beachtet zu werden pflegt.

<sup>2)</sup> Daher wurde bei der Nachahmung des Königtums der Heiden doch nicht die Vergöttlichung des Königs mit angenommen! — Die nach sprachlichen Anzeichen spätere Darstellung (1 S. 8. 10 17-27. 12) konnte trotzdem die ursprüngliche Idee ausdragen. Dies entbehrt, wenn es

ihm seine Befugnisse, aber auch seine Schranken anzuweisen, und dies geschah in der „Rechtsnorm des Königtums“, die Samuel nach 1 S. 10<sup>25</sup> niederschrieb und vor Jahwe (d. h. vor der Bundeslade in Qirjath Je3arim; cf. 6<sup>21</sup> 7<sup>1</sup>) niederlegte.<sup>1)</sup> Aber auch überhaupt blieb das Prophetentum für die Folgezeit das erste Organ des Gottes der israelitischen Religion und das lebendige Gewissen des Jahwevolkes. Das hat sich ja auch gleich unter Saul trotz dessen Jahweeifers (1 S. 28<sup>3b</sup>) und sogar gegenüber David zeigen müssen (1 S. 15<sup>16</sup> ff. 2 S. 12<sup>1</sup> ff. 24<sup>11</sup> ff.; 1 K. 11<sup>29</sup> ff. 14<sup>2</sup> ff. 17<sup>1</sup> ff. etc.).

Demnach hat das irdische Königtum an sich nur in relativer oder peripherischer Weise in den Bestand der legitimen Religion Israels eingegriffen.

b) Aber fragen wir nun, ob und wie einzelne Vertreter des Königtums die Geschichte der israelitischen Religion beeinflusst haben!

a) Betreffs der Beziehung Davids zur Religionsgeschichte Israels müssen zuerst neuere Äußerungen geprüft werden, ehe die Quellen zu Worte kommen können.

1. Einen eigenartigen Einfluß auf die Religionsgeschichte Israels bekommt David in folgender Aufstellung zugeschrieben. Bis zu Davids Zeit sei nur der „Wettergott Jahu“ den nördlichen Stämmen Israels bekannt gewesen. Erst David habe den „Jahwekult in seiner vergeistigten Form“ aus dem Königreich Juda zu den übrigen israelitischen Stämmen gebracht.<sup>2)</sup> Damit wird aber ohne einen irgendwie haltbaren Grund und Anlaß eine raffinierte Geschichtsfälschung oder wenigstens ein kolossaler Irrtum den ältesten Quellen über David zugemutet, die doch auch nach kritischer Beurteilung den in ihnen erzählten Ereignissen nahestanden<sup>3)</sup> und Jahwe als den Gott Israels „vom

---

auch gewöhnlich übersehen wird, keineswegs der Analogien. Denn z. B. Diettrich, Ein Apparatus criticus zur Peschito zu Jesaja (1905), XXXII hat gezeigt, daß „ein Codex des IX. Jahrhunderts in zahlreichen Fällen noch ältere Traditionen bietet, als die im VI. Jahrh. geschriebenen Codices A und D“.

<sup>1)</sup> Diese Angabe wird nicht aus der Luft gegriffen sein, wie man neuerdings von der Annahme, daß 10<sup>25-27</sup> bloße Redaktionsarbeit sei, überhaupt doch wieder zurückkommt (vgl. Nowack im HK. z. St.).

<sup>2)</sup> H. Winckler, Geschichte des Volkes Israel I, 38.

<sup>3)</sup> Vgl. Ed. Meyers Worte oben S. 24.

Ägyptenlande her“ bezeugt haben (Ex. 37 J etc.). Ein Nathan, der Davids Tempelbauplan widersprach etc. (2 S. 7 ff. 12 ff.), sieht nicht danach aus, als wenn er die Legendenbildung, die David nach Wincklers Aufstellungen in Umlauf gesetzt haben soll, kolportiert haben würde.

Auf Winckler beruft sich P. Haupt in seinem Aufsatz „Midian und Sinai“ (in ZDMG. 1909, 506 ff.) und meint: „Wir müssen uns klarmachen, daß Israel erst von David zur Bekenntenschaft Jahwes bekehrt wurde“ (S. 507). In Betätigung seines Strebens nach Klarheit fügt er hinzu, daß „die israelitischen Bauern um die Zeit Gideons noch ihren alten Göttern anhängen“, und gibt dafür auf S. 516 folgende Beweisstellen: „Jos. 24 14. 23. 2 Gn. 35 2 31 19. 34 Ri. 10 16 1 S. 7 4“. Aber erstens sind die neueren Behauptungen vom Polytheismus des älteren Israel schon oben S. 163—167 widerlegt worden, und zweitens sprechen die von Haupt angeführten Stellen teils von den Vorfahren Israels und teils vom Abfall kleinerer oder größerer Teile Israels zu fremden Göttern. Jene Stellen können also nicht beweisen, wen „die israelitischen Bauern“ zur Zeit Gideons verehrten, geschweige denn, daß sie die religiöse Stellung Gideons oder eines andern der führenden Geister Israels enthüllen könnten. — Also auf solche Weise kann die religionsgeschichtliche Stellung und Leistung Davids nicht „klargestellt“ werden.

2. Noch auf eine andere Weise meint man behaupten zu können, daß David „in das religiöse Leben Israels schöpferisch eingegriffen“ habe.<sup>1)</sup> Wie aber soll David dies getan haben? Nun dadurch, daß er die heilige Lade nach dem Zion führte und unter einem Zelt aufstellte (2 S. 6). Die Verbindung von Lade und Zelt sei ein augenfälliger Bund zwischen Joseph und Juda, Nord- und Südstämmen gewesen. Denn die Lade sei, soviel man sehen könne, ein Sonderheiligtum Josephs gewesen, das durch die Bedeutung dieses Stammes zu einer Art Bundesheiligtum der zu Joseph neigenden Stämme geworden sei. Das Zelt aber habe zum Jahwekult Judas und der ihm befreundeten Südstämmen gehört. Indes diese Verteilung von Lade und Zelt auf die Josephstämme und auf Juda ist nicht bewiesen.<sup>2)</sup> Die Behauptung besitzt in den Quellen nur Hindernisse. Denn in dem Begegnungszelt („Ohel moʿéḏ), das schon in EJ (Ex. 33 7-11 Nm. 11 24 etc.) erwähnt wird, war ja im Gegenteil Josua, ein Glied des Stammes Ephraim (Nm. 13 9 etc. bis Jos. 24 33),

<sup>1)</sup> G. Beer, Saul, David, Salomo (1906), 41; s. o. S. 259, Anm. 2!

<sup>2)</sup> Bei Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), 134 f.



als Wächter tätig, und das Zelt mit der Lade wurde vom ganzen Volke Israel zu Silo aufgestellt (Jos. 18 1 ff.).<sup>1)</sup>

In KAT.<sup>3</sup> 230 wird die Lade von Winckler vollends gar zum „Heiligtum Benjamins“ gemacht, und über deren Wegführung aus der Mitte ihres Volkes soll Sauls Tochter Michal in 2 S. 6 20 geklagt haben. Aber dies ist einfach in den Text eingetragen.

Bei andern Neueren hängt die Behauptung, daß David „auch ein Religionsstifter“ gewesen sei (Beer a. a. O. 42), mit der modernen Grundanschauung (s. o. S. 30 f.) zusammen, daß der Gott der alttestamentlichen Religion im Parallelismus und Kausalnexus mit dem Aufsteigen der politischen Macht Israels seinen Thron in der Religionsgeschichte erstiegen habe.<sup>2)</sup> Aber auch diese Anschauung entbehrt nicht nur der Quellengrundlage, sondern scheitert auch an den Tatsachen. Denn als Israels Macht schon im Untergehen war (in der assyrischen Periode der Geschichte Israels: ca. 740 ff.), da trat die Größe dieses Gottes am glänzendsten hervor.

3. Nach dem Zeugnis der ältesten Quellen war David ein eifriger Verehrer Jahwes, aber auch nicht mehr als dies.

Läßt sich das schon nach seiner Erwählung und Salbung vonseiten Samuels (1 S. 16 1 ff.) erwarten, so wird es auch durch folgende Umstände voll erwiesen: durch seine fortdauernde Unterordnung unter die Propheten Jahwes (2 S. 7 1 12 1 ff. 25 24 1 ff. 1 K. 1 32), durch seine Freundschaft mit den Jahwepriestern (1 S. 21 1 ff. 22 15. 20 etc. 2 S. 8 17 etc.), durch die Überführung der Lade Jahwes aus Qirjath Jearim nach der neueroberten Residenz Zion (2 S. 6) und durch den Plan, ein Haus für Jahwe zu erbauen (7 1). Auch läßt sich nicht mit Grund bestreiten, daß er seine unzweifelhafte Befähigung auf dem Gebiete der Dichtkunst (2 S. 1 18-27 3 33 f. Am. 6 5) in den Dienst der religiösen Poesie gestellt und manches Lied zur Verherrlichung des großen Erretters Jahwe gesungen hat (2 S. 22 || Ps. 18 etc.; meine Einleitung ins AT. § 83, 4).

Aber wie sich einerseits von David nicht behaupten läßt, daß er die Tätigkeit eines Religionsstifters ausgeübt habe (S. 334-336), so ist andererseits die Behauptung falsch, daß er bloß die sogenannte Volksreligion vertreten habe.

<sup>1)</sup> Dadurch wurde also nicht die Lade ein „Stammheiligtum des Stammes Joseph“ (Bertholet, Kulturgeschichte Israels 1919, 100).

<sup>2)</sup> Dieses Dogma ist wieder besonders von Wallis in *Sociological Study of Bible* (1912), 130 etc. vertreten worden, ohne daß er das von mir (S. 30 f. 336. 338 f. etc.) entfaltete Gegenzeugnis der Geschichtsbücher und der Tatsachen gekannt hätte.

Denn dies letztere wird nicht wirklich dadurch erwiesen, daß er Israels Land als das Erbe Jahwes ansah (1 S. 26<sup>19 b β</sup> s. o. S. 239), oder einem Sohn einen Ba<sup>3</sup>al-haltigen Namen gab (1 Ch. 14<sup>7</sup> s. o. S. 302f.), oder einen Teraphim in seinem Hause hatte (Marti 98) resp. bei seiner Gattin Michal duldete (s. o. S. 257). Aber wenn sich aus der letzterwähnten Angabe auch wirklich eine Anteilnahme Davids an der „Volksreligion“ erweisen läßt, so streitet dies nicht mit der Existenz der legitimen Jahwereligion in seiner Zeit. Denn er selbst hat sich nicht für einen Propheten gehalten, da er im Gegenteil selbst Nathan über den göttlichen Willen befragt hat (2 S. 7<sup>2f.</sup>).

β) Bei Salomo ist es ja

1. eine selbstverständliche Tatsache, daß er durch die Erbauung des Tempels einen Einfluß auf die Kultusgeschichte der israelitischen Religion ausgeübt hat, aber ob er auch die Gestaltung der legitimen Religion selbst beeinflußt hat, ist mehr als fraglich.

Man kann ja leicht denken, daß der Salomonische Tempelbau, auch abgesehen von dessen fraglicher phönizischen Art (s. o. S. 313), eine „Neuerung“ gewesen sei, und dies ist in der Tat neuerdings so behauptet worden.<sup>1)</sup> Man finde allerdings in Kanaan vor und neben dem Salomonischen Tempel Ansätze zu Gotteshäusern, aber diese hätten „andern religiösen Bedürfnissen ihr Dasein verdankt, als der Tempel Salomos“. Wenn wir aber auf die Gründe lauschen, weshalb die andern Gotteshäuser „eine ganz andere Bedeutung“ (ebenda) gehabt haben sollen, so bekommen wir keine genügende Antwort. Man macht nur dies geltend, es lasse sich nirgends erkennen, daß „das Gotteshaus des Micha (Ri. 17<sup>5</sup>) als eine besondere Wohnung Jahwes gewürdigt wäre“ (a. a. O., S. 153), und im Gotteshaus zu Silo habe Samuel geschlafen (S. 157). Also sei „die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel von außen her in Israel eingedrungen“ (S. 157).

Aber das allein wahrscheinliche ist, daß diese Vorstellung weder früher (s. o. S. 239f.) noch seit Salomos Zeit ein Moment der prophetischen Religion Israels war. Der gewiß authentische Tempelweihspruch (1 K. 8<sup>12f.</sup> s. o. S. 239) spricht allerdings vom „Wohnen Jahwes im Dunkeln“, und der Ausdruck „wohnen“ kommt in bezug auf Gott und Haus noch öfter vor. Aber muß er bei den Freunden der prophetischen Gottesanschauung anders

<sup>1)</sup> Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 152 ff.

gemeint sein, als wie wenn auch wir noch vom „Gotteshaus“ sprechen? Ich meine ferner, daß auch die im Fortgang der Tempelweihrede, so gewiß sie deuteronomistische Sprachfärbung an sich trägt, dem Salomo in den Mund gelegten Worte „Siehe, der Himmel und auch sogar der innerste Himmel vermögen dich nicht zu fassen, wie sollte es denn dies Haus“ (V. 27) schon der Gottesauffassung Salomos entsprochen haben.<sup>1)</sup> Der Tempel war auch schon damals nur eine bevorzugte Erscheinungsstätte des Gottes der israelitischen Religion. Außerdem gebe ich zu erwägen, ob in jenem Tempelweihspruch der Ausdruck „im Dunkeln“ nicht sich auf die Unsichtbarkeit des Gottes der israelitischen Religion bezieht; vgl. Ex. 19 18 20 21 E: „das Dunkel (*šaraphél*, wie im Tempelweihspruch!), worin die Gottheit war“; noch ganz abgesehen von Dt. 4 12. 15-18. Es bleibt deshalb fraglich, ob die Ausdrucksweise vom Wohnen des Namens Jahwes im Tempel eine wesentliche Änderung eines früheren Gedankens der prophetischen Religion Israels war. Nach meiner Ansicht ist sie bloß eine unmißverständliche Formulierung dieses Gedankens gewesen.<sup>2)</sup>

Alle weitere Erhöhung des Ansehens des jerusalemischen Tempels beeinflusste direkt nur die Kultusgeschichte.

Allerdings liest man in der neueren Zeit auch, die geistesgeschichtliche Präponderanz, die Jerusalem gegenüber Babel, dem ägyptischen Theben, Athen, Alexandria und Rom gewonnen habe, sei durch die Erbauung des Heiligtums Jahwes in Jerusalem begründet worden.<sup>3)</sup> Indes da wird eine äußerliche Wirkung mit dem innerlichen Quellpunkt verwechselt.

2. Oder hat der durch Salomos Politik und kommerzielle Unternehmungen begründete Reichtum eines Teiles der Israeliten die „Antikulturtendenzen“ der Propheten Israels befördert (G. Beer a. a. O., S. 73)? Nun erstens läßt sich nur vermuten, daß Salomos Politik etc. die Weltförmigkeit bei einem Teile

<sup>1)</sup> Schon nach dem Deboraliede (Ri. 5 20) kämpften ja die Sterne für die Sache Jahwes und vgl. überhaupt oben S. 238—240!

<sup>2)</sup> Gegen die Aufstellung Grefmanns (im Auswahl-AT. zu 1 K. 8), daß Jahwe von Salomo als Baäl oder Sonnengott gefeiert worden sei, verweist Meinhold, Einführung in das AT. (1919), 87 richtig auf den auch nach ihm authentischen Tempelweihspruch und betont, daß „darin doch Jahwe klar genug von der Sonne unterschieden sei, über deren Platz am Himmel er bestimmt“.

<sup>3)</sup> G. Beer, Saul, David, Salomo (1906), 41.



Israels begünstigt habe, und zweitens war die prophetische Religion überhaupt nicht kulturfeindlich und keine Tochter des „Beduinenideals“ (s. o. S. 125 ff.).

Endlich ist aber noch ein neuer Gedanke zu prüfen. Man sagt nämlich, Israel sei unter Salomo mit den Kulturmythen und Sagen des orientalischen Altertums vertraut worden,<sup>1)</sup> und dadurch sei Israel befähigt worden, „seinen eigenen religiösen Horizont zu vertiefen und zu klären“ (G. Beer a. a. O., S. 71). Aber mag doch durch Salomos politische und merkantile Unternehmungen der Horizont Israels erweitert worden sein. Die prophetische Religion Israels konnte in Salomos Periode durch ihre Selbstbehauptung gegenüber fremdnationalen Anschauungen nur in negativ-formaler Weise gefördert werden. Sie konnte nur zur Vertiefung in ihren eigenen Geist, den Geist einer herzerhebenden Erlösungsreligion mit weitem Horizont (s. o. S. 161. 178. 217), getrieben werden. Dazu mag auch Salomo in seinen Beiträgen zur Weisheitsliteratur Israels, die ihm nicht gänzlich abgesprochen werden können, mitgewirkt haben.

3. Salomo hat aber durch seine Toleranz gegenüber den Kulte[n] seiner nicht-israelitischen Frauen (1 K. 11 4-8) zu einer Erweichung des Grundsatzes von der Alleinverehrung Jahwes beigetragen.

Mag die Maßregel auch wirklich als eine bloße Konnivenz gedeutet werden können, da die Altäre für die fremden Götter nicht in der Tempelstadt selbst erbaut wurden, so war diese Maßregel doch unrichtig. Sie war eine nicht nötige Konsequenz einer unnötigen Füllung des königlichen Harems mit ausländischen Frauen und barg einen verderblichen Keim der Indifferenz gegen die prophetische Religion Israels in sich. Daß die dem moabitischen Gotte Kamos errichtete Kultstätte „für den ursprünglichen Erzähler ganz unanstößig“ (Kautzsch, Bibl. Theol. 75) gewesen sei, ist eine falsche Voraussetzung. Denn auch anerkannt alte Teile des alttestamentlichen Schrifttums suchen die Gefahr zu beschwören, die in der verführerischen Duldung des Kultes anderer Götter lag. Man überhöre doch nicht Sätze, wie diese „Du sollst mit den Bewohnern Kanaans und ihren Göttern keinen Bund machen usw.“ (Ex. 23 32f. EJ;

<sup>1)</sup> Auch Meinhold, Einführung (1919), 104 spricht bei Salomo vom angeblichen Einzug von „Mythus und Märchen“ in Israel. Die oben S. 180. 241 Z. 5 ff. 323. 324<sup>2</sup> konstatierten gegenteiligen Erscheinungen werden dabei nicht erwähnt.

34<sup>12f.</sup> J)! Seelen mit dieser Gesinnung konnte jene Maßregel Salomos nicht „unanstößig“ sein.<sup>1)</sup>

γ) Auf der altprophetischen Stufe der israelitischen Religion hat gleich Saul und David noch mancher Vertreter des irdischen Königtums durch sein Beispiel die relative Jahwetreue seiner Untertanen gefördert, wie hauptsächlich Asa (ca. 917—876) und Josaphat (ca. 876—852). Andere Könige freilich setzten die Sünde Jerobeams, die Versinnlichung Jahwes durch das Bildnis eines kleinen Stieres („Kalbes“), fort (1 K. 12<sup>29f.</sup>; s. o. S. 251). Noch andere führten gar den Kult des Ba<sup>3</sup>al und der <sup>3</sup>Astarte ein, wie Ahab (ca. 876—854) in Israel (1 K. 16<sup>31</sup>) und seine Tochter <sup>3</sup>Athalja in Jerusalem (ca. 842—837; 2 K. 11<sup>3. 18</sup>). Aber sie konnten dadurch nicht die Geschichte der israelitischen Religion selbst beeinflussen. Die Bilder ihres religiös-sittlichen Verhaltens, wie sie z. B. in meiner GRG. 233 ff. skizziert sind, sind nur Blätter in der Geschichte der israelitischen Religiosität.

Wie tapfer die in dieser Religiosität sich darstellende Untreue gegen die religiösen und sittlichen Prinzipien der Jahwereligion von deren prophetischen Vertretern, hauptsächlich dem mächtigen Gotteshelden Elia, bekämpft worden ist, war schon oben S. 326—30 mit zu entfalten, wo vom älteren Prophetismus im Zusammenhange zu handeln war.

#### Kap. VII:

### Die Entfaltung der israelitischen Religion in der Zeit der Schriftpropheten.

Auf die „Propheten der Tat“, wie wahrscheinlich Herder<sup>2)</sup> zuerst gesagt hat, folgten die Propheten, deren Reden in selbständigen Büchern gesammelt sind. Und wie kam es zum Entstehen einer oratorischen Literatur in Israel?

<sup>1)</sup> Von Meinhold, Einführung usw. (1919), 83 ff. wird dieser Altarbau, der den religionsgeschichtlichen Hauptakt Salomos bildet, gar nicht erwähnt!

<sup>2)</sup> Vom Geist der Ebräischen Poesie II, II. (Sämtliche Werke 1827 ff.: II, 134 f.): „Tat wird ihnen (den früheren Propheten) anbefohlen, nicht bloß Rede. So spricht Samuel, so sprechen die Seher zu Davids Zeiten, so Elias und Elisa; sie wollen Ausrichtung eines bestimmten Befehls, daher ich sie Propheten der Tat nennen möchte . . . In den folgenden Zeiten war die Gewalt in der Könige Händen, und den Propheten blieb nur Wort; ein Wort indes, das sie auch als Tat, als die lebendigste Erfüllung malen.“

Es ist ein noch nicht beachteter Umstand, daß im Bericht über das Auftreten des Sprechers Bileam jeder einzelne, inhaltlich abgeschlossene Ausspruch desselben als eine Sentenz bezeichnet worden ist. Denn da heißt es stets: „Und Bileam hob an seinen Maschal“ (Nm. 23<sup>7</sup> 18 24<sup>3</sup> 15. 20. 21. 23). In der späteren Zeit kommt Maschal nicht als Bezeichnung prophetischer Aussprüche vor, sondern bedeutet nur bildliche Rede oder Allegorie (Hes. 17<sup>2</sup> 21<sup>5</sup> 24<sup>3</sup>). Daraus ist der Schluß zu ziehen: In der älteren Zeit prägte sich die Prophetenrede mehr in einzelnen Sentenzen aus. Sie erscholl als Spruch: Weissagungsspruch, Segensspruch oder Drohspruch. Diese Sentenzen wurden in die Geschichtsbücher verflochten, wie Gn. 9<sup>25-27</sup> 1 S. 2<sup>27</sup> 10<sup>6</sup> etc. Was aber war der Anlaß, daß später ganze Bücher von prophetischen Aussprüchen entstanden? Die mir richtig erscheinende Antwort ist diese: Der Fortschritt der allgemeinen Kulturbewegung in Israel hat den Rednern dieses Volkes den Griffel in die Hand gedrückt. Die prophetische Darlegung nahm an dem Fortschritt teil, der die hebräische Literatur überhaupt auf eine immer höhere Stufe emporhob. Als auch in Israel immer mehr die Kunst, ausgeführte Darlegungen zu entwerfen, erwachte — was für plastische Partien enthält doch das jahwistische Geschichtswerk im Pentateuch! —, da war es ganz natürlich, wenn auch der prophetische Spruch sich zur Rede entfaltete, und die prophetischen Äußerungen sich zu selbständigen Büchern erweiterten.

Obgleich nun die Kenntnis der chronologischen Reihenfolge der Prophetenschriften (Amos, Hosea, Jesaja 1—39, Micha, Nahum, Jeremia, Zephania, Habakuk etc.) als bekannt vorauszusetzen ist und betreffs der literarkritischen Untersuchungen über einzelne Teile dieser Schriften z. B. auf meine Einleitung ins AT. verwiesen werden darf, müssen doch wenigstens betreffs des Amos, seines Buches und seiner Stellung in der Prophetenreihe, einige kritische Vorbemerkungen gemacht werden. Denn es ist festzustellen, ob aus den Reden des Propheten Amos neuerdings nicht von manchen gerade solche Partien ausgeschieden werden, die nur einem vorausgesetzten Schema der Entwicklung der israelitischen Religion widersprechen.

In erster Linie handelt es sich um die drei Stellen Am. 4<sup>13</sup> 5<sup>8f.</sup> 9<sup>5f.</sup>, die Jahwe als Welterschöpfer und Weltregenten charakterisieren, wie in den Worten „Denn siehe, er ist es, der die Berge macht, den Wind schafft und dem Menschen seinen

Plan kundtut; er macht die Morgenröte und die Finsternis. Er tritt einher auf den Höhen der Erde: sein Name ist Jahwe, der Gott der Heerscharen“ (4<sup>13</sup>). Diese drei Stellen werden jetzt weithin als spätere Einschaltungen hingestellt, wie z. B. von Stade § 109, 2. Aber ihre Echtheit ist aus formellem und inhaltlichem Gesichtspunkt zu schützen.

Zwei Gründe pflegen allerdings gegen dieselbe angeführt zu werden. Erstens findet man, daß diese Stellen „empfindlich den Zusammenhang stören“. <sup>1)</sup> Aber bei 4<sup>13</sup> ist es nicht der Fall, und wenn man schon 12<sup>b</sup> („Dieweil ich solches dir antun will, so stelle dich fest gegenüber deinem Gott, o Israel!“) als spätere Interpolation bezeichnet, <sup>2)</sup> so schreibt man der späteren Zeit den kühnen Gedanken der möglichen Opposition gegen Gott zu, der dieser Zeit nicht angemessen ist. Überhaupt aber ist betreffs des ersten formalen Arguments, das man für die Unechtheit der drei Stellen geltend zu machen pflegt, das zu bedenken, was P. Kleinert bemerkt hat <sup>3)</sup>: „Gerade Amos ist reich an Gedankenblitzen, die mit überraschend kühner Wendung der fortlaufenden Rede einen andern Hintergrund geben, vgl. z. B. 3<sup>2b</sup> 9<sup>7</sup> und andere Stellen“, und daß betreffs der Diktion die drei Stellen keineswegs mit dem Sprachgebrauch des Amos in Disharmonie stehen, dafür hat Kuenen <sup>4)</sup> mit Recht auf 5<sup>27</sup> 7<sup>1</sup> 8<sup>8-10</sup> verwiesen. Zweitens aber können diese drei Stellen auch nicht wegen ihres Inhaltes dem Amos abgesprochen werden. Denn als Beherrscher und Schöpfer der Welt und nicht bloß Israels ist Jahwe auch schon im Deboralied (Ri. 5<sup>20</sup>) und beim Jahwisten (Gn. 2<sup>4b</sup> 11<sup>1-9</sup> etc.; s. o. S. 238f.) gedacht. Wie wichtig aber dieses Inhaltsmoment als Hintergrund für die Reden des Amos ist, betont Valeton <sup>5)</sup> trefflich so: „Man hat wohl gesagt, daß diese Worte 4<sup>13</sup> nicht hierher passen. Aber fühlt man nicht, daß gerade in dieser Anerkennung der Majestät Jahwes das Geheimnis sowohl der Predigt über die Wertlosigkeit des Kultus als solchen als auch der Klage über die Nichtbekehrung des Volkes liegt?“ Auch v. Baudissin <sup>6)</sup> sagt vieles

<sup>1)</sup> Cornill, Einleitung (1913), § 29, 4; Nowack 1922 z. d. Stellen.

<sup>2)</sup> Marti im KHK. z. St.; Greßmann im Auswahl-AT., 7. Lief., 343 und H. Schmidt, Der Prophet Amos (1917) ohne irgendwelchen Versuch der Beweisführung.

<sup>3)</sup> In „Die Naturanschauung des AT.“ (TSK. 1898, 7 ff. 27 f.).

<sup>4)</sup> Kuenen, Einleitung, Bd. II, § 71, 6. Außerdem erinnert Cornill mit Recht daran, daß Amos ein „inniges Verwachsensein mit der Natur und eine Vorliebe für Bilder aus ihrem Gebiete“ zeigt.

<sup>5)</sup> Valeton, Amos und Hosea (1898), 32 f.

<sup>6)</sup> v. Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT. (1901), 509 f.



zugunsten der Echtheit jener drei Stellen, und mit Recht also sind für dieselbe neuerdings noch mehrere Gelehrte eingetreten.<sup>1)</sup>

Sodann ist auch der verheißende Schluß der Amosreden (9 8 b-15) ein echter Ausklang seiner Verkündigung.

Denn erstens knickte eine Verheißung nicht die vorhergehende Drohung (9 7. 8 a). Auch die Drohungen waren ja nach dem Grundgesetz von Jr. 18 7-10 etc. in ihrer Realisierung an die Bedingung der Nichtbekehrung geknüpft, und eine Perspektive auf die im Falle der Sinnesänderung wieder zu erwartende Gottesgnade war ein begreifliches Mittel göttlich-prophetischer Pädagogie.<sup>2)</sup> Auch ist noch auf das Nebeneinanderstehen solcher gegensätzlicher Sätze wie 3 2 a und 9 7 zu verweisen.<sup>3)</sup> Ferner beweist es nichts, wenn man<sup>4)</sup> Am. 9 9 wegen der da ausgesprochenen „wide dispersion“ mit Jes. 11 11 f. zusammenstellt. Denn schon von der Regierungszeit Jehus (842 ff.) heißt es, daß die Syrer den Israeliten „im ganzen Grenzgebiete Israels Niederlagen beibrachten“ (2 K. 10 32), und Amos konnte auch schon auf das Einrücken der Assyrier hinblicken und das voraussehen, was in einem Keilschrifttext aus dem Jahre 733 (mein WB. 534<sup>b</sup>!) gesagt ist, daß „die Gesamtheit der Leute des Hauses 3Omri nach Assyrien“ geführt wurden. Sodann V. 11-13 unterbrechen nicht wirklich den Gedankengang.<sup>5)</sup> Denn der Gedankengang ist dieser, daß am Tage des Gerichts über Israel (V. 10) doch das von Davididen beherrschte Juda zu seinem alten Reichs-

<sup>1)</sup> O. Procksch, Die Geschichtsauffassung der Propheten (1902), 11, Anm. 2; v. Orelli im KK. 1908 z. St.; van Hoonacker in Les douze Petits Prophètes (1908), 240; etc.

<sup>2)</sup> Anerkannt von Kautzsch, Bibl. Theol. 201, aber noch nicht beachtet von Cornill, Zur Einl. 1912, 79 und W. Baumgartner, Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie (1913), 13. Amos sagt ja: „Sucht mich, so werdet ihr leben!“ (5 4, Ähnliches 6. 14 f.). In solchen Sätzen „mehr nur einen frommen Wunsch“ (S. 13. 17) zu finden, ist Willkür. — Wenn Cornill, 81 auf 5 18 b hinweist, soll er 7 2 f. nicht vergessen, und worauf denn deutet „der Hunger nach dem Wort des Herrn“ (8 11) hin? Das ist bei dieser Frage noch von niemand, auch nicht von Hölscher (Die Propheten [1914], 436) bedacht worden. Es weist auf eine Zeit der religiös-sittlichen Erneuerung und folglich auf eine Heilsepoche hin. Daß aber „um das Wort Jahwes zu suchen“ in 8 12 b „später eingeschaltet“ sein soll (Guthe bei K, AT. 1923), wird nur nach einer modernen Verschiebungstheorie behauptet.

<sup>3)</sup> E. Sellin, Einleitung ins AT. (1914), 105.

<sup>4)</sup> George Adam Smith, Twelve Prophets (1896) z. St.

<sup>5)</sup> Wie Schwally in ZATW. 1890, 226 f. geltend machen wollte.

umfange gelangen soll (V. 11-13), und daß zu demselben auch diejenigen gehören werden, die vom Reiche Israel übrigblieben (V. 14 f.). Auch hat Meinhold<sup>1)</sup> richtig anerkannt, daß „V. 8-11 sachlich wohl durchaus den Gedanken des Amos entsprechen“.

Übrigens auf die Rettung eines Restes von Israel hat Amos auch in 3<sup>12</sup> und auf Gnade Jahwes für den Rest Josephs in 5<sup>15</sup> hingewiesen. Dies wird nicht widerlegt von Cornill, Zur Einl. 1912, 84. — Endlich will Ehrlich (Randglossen zu Ez. und den Kleinen Propheten 1912, 255 f.) die Echtheit jenes Abschnittes mit diesen drei Behauptungen vernichten: „So kann Amos von der Hütte Davids z. B. nicht geredet haben; *harîsa* ist seiner Form nach für Amos viel zu spät; der nüchterne Amos konnte einen so überschwenglichen Gedanken, wie daß Israel dermal-einst alle Völker der Welt erben oder erobern werde, nicht äußern.“ Aber die ersten zwei Behauptungen sind ganz unbegründbar, und was von der dritten dem Texte zugeschrieben wird, steht nicht in V. 12. Diesen will er übersetzen mit „damit diejenigen, über die mein Name genannt ist, den Rest Edoms und aller andern Völker erben.“ Aber 1. würde dadurch der Zusammenhang zwischen V. 11 und 12 zerrissen, und dieser Gegengrund ist schon allein entscheidend. 2. Es ist unnatürlich, das Subjekt zu „damit in Besitz nehmen“ in dem dahinter gestellten Relativsatze zu suchen. 3. Ganz dieselbe Ausdrucksweise „der Name wird genannt über etwas“ wird hauptsächlich in bezug auf Länder und Orte gebraucht (2 S. 12<sup>28</sup> Dt. 28<sup>10</sup> 1 K. 8<sup>43b</sup> Jr. 7<sup>10</sup> etc.; bei Personen: Jes. 4<sup>1b</sup> 63<sup>19</sup>), aber in der von Ehrlich zitierten Stelle Jes. 43<sup>7</sup> heißt es „der mit meinem Namen genannt ist“. 4. Nach einer Grundregel ist am wahrscheinlichsten nicht gemeint „der Rest Edoms und aller Völker“, sondern „alle Völker“ (*καὶ πάντα τὰ ἔθνη*, Vulg.: et omnes nationes), und damit sind nach aller Wahrscheinlichkeit die Völkerschaften gemeint, die als Untertanen Davids auch indirekter Zubehör des speziellen Reiches Gottes geworden waren (vgl. auch Gn. 15<sup>18-21</sup> etc.). „Der Rest von Edom“ ist aber der Teil des Edomitergebietes, der nach den Siegen Amasjas und Ussias (2 K. 14<sup>7.22</sup>) noch unabhängig geblieben war. Also dieses Moment des Textes weist direkt in die Zeit von Amos.<sup>2)</sup>

Mit gutem Grunde sind also für die Echtheit des überlieferten Schlusses der Amosreden neuerdings auch mehrere andere Gelehrte eingetreten.

Valeton, Amos und Hosea (1898), 50. 124 ff. tut es zum Teil mit höchst zutreffenden Sätzen, wie z. B. diesen: „Das ist

<sup>1)</sup> Meinhold, Studien zur israelit. Religionsgeschichte I, I (1903), 61, wie auch in „Einführung“ (1919), 145 sein Urteil nur schwankt!

<sup>2)</sup> Wieder von Nowack im HK. (1922), 170 nicht beachtet, indem er in V. 11-15 „kein echtes Wort“ von Amos findet.

nicht, wie man schon gesagt hat, „nach der stolzen Erhebung des Glaubens ein mattes Zurücksinken in die Anschauung, die er erst bestritten hat“, sondern vielmehr der Triumph des Glaubens. Es ist das Festhalten an der Bedeutung Israels, der Glaube, daß die Sünde diese nicht vernichten kann“; — ferner J. Boehmer, Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt bei Amos (TSK. 1903, 44f.) und in dem Buche „Hinein in die Prophetenschriften“ (1903), 18f.; Rosenthal, Joel etc. (1905), 24; P. Kleinert, Die Propheten in ihrer sozialen Beziehung (1905), 139; W. Möller, Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten (1906), 14ff.; Ed. Meyer, Die Israeliten etc. (1906), 453: „Das Schlußkapitel des Amos, das man meist für einen späteren Zusatz ansieht, halte ich in allem Wesentlichen für echt und seine Gedanken für das Buch des Propheten ganz unentbehrlich“; v. Orelli im KK. und van Hoonacker in Les douze Petits Prophètes (1908) z. St.; auch Driver, Joel and Amos (1897), 119 und in seiner Introduction<sup>8</sup> (1909), 318; Kittel, Gesch. Israels II (1922), 437 in bezug auf 9<sup>11-15</sup>; Sellin, Einleitung (1914), 105 und in „Zur Einleitung“ 1912, 65—68; Greßmann im Auswahl-AT. II, 1 (1910), 356. — Budde, Altisr. Rel. 1912, 141 bemerkt: „Man darf in V. 7. 9-11. 14. 15 eine echte Grundlage ruhig anerkennen.“ Auch für Kautzsch (1911, 254) wird durch 5<sup>14f.</sup> „die Frage nahegelegt, ob nicht doch vielleicht in dem ursprünglichen Schluß des Amosbuches einige tröstliche Ausblicke für einen Überrest des nördlichen Reiches enthalten waren.“

Haben nun die Propheten des 8. Jahrhunderts, die also in bezug auf die Darstellung der prophetischen Verkündigungen eine neue Periode anfangen, auch ihre Standesbeziehung zu den früheren Propheten verneint, also überhaupt eine neue Kategorie von Propheten der legitimen Religion Israels gebildet?

Die Antwort auf diese Frage liegt in Am. 7<sup>14f.</sup>: „Ich war kein Prophet (*nabî*<sup>1</sup>) und kein Prophetenjünger (*ben nabî*<sup>2</sup>), sondern ein Hirt und Maulbeerfeigen-Züchter, <sup>15</sup>da nahm mich Jahwe von hinter der Herde weg, und Jahwe sprach zu mir: Geh, weissage (*hinnābē*<sup>3</sup>) meinem Volke Israel!“

Vergangenheitlicher Sinn eignet ja den Nominalsätzen von V. 14 a b, wie ihn viele andere wegen ihres vergangenheitlichen Kontextes besitzen (meine Syntax § 338 o. 237 a b), und wie diese Zeitsphäre bei Am. 7<sup>14</sup> durch das Impf. consecutivum in V. 15 a angezeigt wird.<sup>1)</sup> Amos betonte also in jenen Worten,

<sup>1)</sup> Richtig ist dies, wie ich hinterher sehe, schon von der LXX (οὐκ ἤμην προφήτης . . . καὶ ἀνέλαβέ με κτλ.), wie auch vom Targum (und er



daß er vorher erstens nicht ein selbständiger Prophet aus eigener Initiative war.<sup>1)</sup> Zweitens verneint er, daß er vorher ein Prophetenjünger gewesen sei.<sup>2)</sup> Vielmehr erst eine — unmißverständliche (3 8) — Kundgebung Gottes habe ihn auf eine neue Lebensbahn getrieben, ihm eine Mission in der Religionsgeschichte verliehen. Dieses Löwengebrüll Jahwes (3 8) habe ihm die Weisung erteilt, dem Volke Jahwes zu weissagen (*hinnābē'*), d. h. vor ihm das Prophetenamt zu verwalten. So wollte Amos die Unabhängigkeit seiner prophetischen Tätigkeit von allen Vorgängern und bestehenden Organisationen betonen. Aber damit wollte er keineswegs leugnen, daß er in die Reihe der früheren von Gott berufenen Nebi'im eingetreten sei, die er selbst in 2 11 etc. ausdrücklich erwähnt,<sup>3)</sup> von denen man in der Zeit des Amos doch wenigstens den nicht lange vorher gestorbenen (2 K. 13 20) Propheten Elisa noch kannte, und die in Jr. 7 25 als eine vom Auszug Israels aus Ägypten her sich fortsetzende Schar bezeichnet werden. Im Gegenteil sprach er von seinem Eintritt in diese Schar der gotterweckten Nebi'im, wenn auch nur indirekt, so doch positiv, indem er den Inhalt des göttlichen Rufs in die Worte zusammenfaßte: „Geh, rede als Prophet (*hinnābē'*)!“<sup>4)</sup>

An die Reihe der Propheten, zu welcher Elia gehörte, „knüpfte“ zwar Amos nicht ausdrücklich an.<sup>5)</sup> Aber dies tat überhaupt kein primärer Prophet der alttestamentlichen Religion, und es ist gerade überaus charakteristisch, daß sie alle sich von demselben göttlichen Zentrum abhängig wissen. Die Propheten der alttestamentlichen Religion gleichen nicht

trieb mich) erkannt worden. Mit „Ich war“ übersetzte auch Riedel in TSK. 1903, 163. Falsch mit „Ich bin“ übersetzen wieder Greßmann im Auswahl-AT. II, 1 (1910), 329 und Sellin 1921 sowie Nowack im HK. 1922. S. u. S. 347, Anm. 1!

<sup>1)</sup> Wie die vierhundert Jahwepropheten Ahabs in 1 K. 22 6.

<sup>2)</sup> d. h. ein Mitglied der Prophetenvereine (s. o. S. 326 f.). Ebenso urteilt Kautzsch, Bibl. Theol. 1911, 193. Aber Hölscher, Die Propheten 1914, 196 bemerkt: „Er will nur sagen, daß er kein gelernter Prophet sei, kein Glied der Prophetengenossenschaft.“ Also Hölscher unterdrückt einfach das erste Moment jener Aussage des Textes.

<sup>3)</sup> Am. 2 11: „Und ich (Jahwe) ließ einige von euren Söhnen als Propheten auftreten“; 3 7: den Propheten, seinen Knechten.

<sup>4)</sup> Am. 7 14 f. erinnert überdies lebhaft an Gal. 1 1 ff.

<sup>5)</sup> Wie Marti § 31 hervorheben zu sollen meint.



Gliedern einer Kette, die ineinander hängen. Sie gleichen vielmehr Radien ebenderselben Sonne.

Durch jene Bemerkung von Marti läßt es sich demnach nicht begründen, daß „Amos mit niemand sich vergleichbar weiß“ oder von Elia „durchaus verschieden“ war, und daß „die neuen Propheten die Fortsetzung einer vorkanaanitischen Erscheinung bilden“ (Marti § 31), und nun ist man ganz neuerdings sogar über diese Meinung noch hinausgegangen. Dies hat B. Duhm getan. Dieser wollte schon in seiner „Theologie der Propheten“ (1875), 80 eine Neuheit des Prophetentums von Amos darin finden, daß „Gott, so oft er einen Willensentschluß fasse, jeden seiner Knechte, welchem bürgerlichen Berufe er auch angehöre, mit einem speziellen Auftrag betrauen könne“, wobei er Samuels etc. Berufung (1 S. 34 ff. 1 K. 19 19 f.) übersehen hatte. Neuerdings aber behauptet er sogar,<sup>1)</sup> Amos wolle kein Nabi' sein. Indes alles, was oben über 7 14 f. ausgeführt worden ist, hauptsächlich das *hinnābē* in 7 15 b und die Erwähnung von gotterweckten Nebi'im in 2 11 und 3 7, spricht gegen jene neue Behauptung. Ebenso wird diese widerlegt durch die offenbare Zusammengehörigkeit des Sprechers Amos mit dem Nabi' Hosea (9 7. 8 b),<sup>2)</sup> dem Nabi' Mose (Hos. 12 14), dem Nabi' Jesaja (indirekt so selbst sich nennend in 8 3, dann von seinem Volke so genannt in 37 2 38 1 39 3), den Nebi'im von Jr. 7 25: alle Propheten, die meine Knechte sind; 25 4: alle Propheten, die seine Knechte sind; 20 2 etc., z. B. 26 20 f. (Uria); Hes. 14 5. 7 Hab. 1 1 3 1 Hag. 1 1. 3 2 1. 10 Sach. 1 1. 5 cf. 7 3. 7. 12 8 9; Mal. 3 23 (Elia).

Zu der neuerdings mehrmals begegnenden Vermengung der in den Quellen getrennten Reihen von Propheten (s. o. S. 139) gesellt sich also in jener Behauptung auch noch eine quellenwidrige Zerspaltung des wahren Prophetentums der Jahwe-religion. Der Versuch dieser Zerspaltung war aber hauptsächlich deswegen zu beleuchten, weil schon er ein Anzeichen von der Meinung ist, daß das Auftreten der Schriftpropheten eine absolute Epoche in der Geschichte der legitimen Religion Israels bezeichne.

Doch damit sind wir zur Erörterung des ersten Hauptthema hinangerückt, das in diesem neuen Kapitel zu behandeln ist.

<sup>1)</sup> In „Israels Propheten“ (1916), 91, wie auch Gunkel im Auswahl-AT., Schlußlieferung (1915), XVI von „die ersten Propheten, Amos usw.“ spricht, und wie Meinhold, Einführung (1919), 160 schreibt, Amos habe es abgelehnt, ein Nabi zu sein. Diese Behauptung ist noch eingehender in meinem Artikel „Die Frage der Zugehörigkeit von Amos zu den Nebi'im“ (in ZATW. 1923) beurteilt.

<sup>2)</sup> Richtig vom wahren Propheten aufgefaßt bei Nowack im HK. (auch in der 3. Aufl. 1922), v. Orelli im KK. und van Hoonacker (1908) z. St.

1. Die Stellung der Propheten des 8. Jahrhunderts in der Geschichte der alttestamentlichen Religion.

Seit einigen Jahrzehnten hat man sich von einem gewissen Standpunkt aus angewöhnt, die vor dem 8. Jahrhundert liegende Zeit der Geschichte Israels die „vorprophetische“ Zeit zu nennen. In dieser Ausdrucksweise steckt aber ein bedenklicher Fehler. Die Schriftpropheten dürfen, wie soeben wieder nachgewiesen worden ist, nicht als die Propheten überhaupt hingestellt werden, weil sie im wesentlichen nicht von den primären Propheten der früheren Jahrhunderte verschieden sind. Ebenso falsch ist es daher, das vor dem 8. Jahrhundert liegende Stadium der Religion Israels deren „vorprophetische Stufe“ zu nennen.<sup>1)</sup> Die Patrone dieser Ausdrucksweise lassen dann mit der Wirksamkeit der Propheten des 8. Jahrhunderts „die prophetische Religion“ beginnen. So folgt ja z. B. bei Marti<sup>2)</sup> auf die „Beduinenreligion“ und die „Bauernreligion“ als dritte Stufe „die Prophetenreligion“. Diese neue Ausdrucksweise hängt nicht nur mit der erwähnten unrichtigen Rangierung der mit Amos beginnenden Schriftpropheten, sondern wesentlich mit der Vorstellung zusammen, die von vielen Gelehrten neuerdings über die Bedeutung gehegt wird, die dem 8. Jahrhundert für die Geschichte der Religion Israels zukommt. Daher ist diese Bedeutung jetzt festzustellen, und ich suche dies in einer vom Positiven zum Negativen fortschreitenden Erörterung zu leisten.

a) Die Hauptaufgabe der im 8. Jahrhundert berufenen Propheten.

Der Hauptbeweggrund, aus dem ein Amos, Hosea und andere ihresgleichen sich auf die Bahn der religionsgeschichtlichen Wirksamkeit gerufen wußten, war der, daß sie ihr Volk zur Jahwetreue zurückführen sollten.

Dies ersieht man zunächst aus dem Buche Amos ganz deutlich. Denn er lockt und tadelt seine Zeitgenossen der Reihe nach, um sie auf beide Weisen zu neuer Treue gegen ihren Gott zurückzuführen. Er lockt sie, indem er es sein erstes Wort sein läßt, die Zeitgenossen an die fortdauernde Bundestreue ihres Gottes zu erinnern (1 3: Jahwe tritt für sein Volk ein!). Er tadelt seine Zeitgenossen aber auch, weil sie

<sup>1)</sup> Stade § 12 etc., S. 24 etc.: „die vorprophetische Religion Israels“.

<sup>2)</sup> Marti, Die Religion des AT. unter den Religionen des vorderen Asien (1906), 42. Ähnlich sagen z. B. Gunkel und Meinhold.

den Willen Jahwes vernachlässigt und die falschen Phantasieprodukte der Vorzeit wieder als Kultobjekte bevorzugt haben (24f. etc.). So wissen diese Propheten sich in allererster Linie zu reformatorischer Wirksamkeit berufen. Wie vollkommen dies ferner mit allem stimmt, was im vorhergehenden über die Prophetenstellung Abrahams (Gn. 207E), Moses usw. vorgelegt worden ist, liegt ja auf der Hand. Die ältesten Schriftpropheten haben aber weiterhin auch ausdrücklich den bloß reformatorischen Grundcharakter ihres Auftretens betont, indem sie auf die Religion der Väter oder Moses als die Grundlage zurückwiesen, die ihnen mit den Volksgenossen und den Gegnern gemeinsam war. Denn sie bezeichneten auch ohne vorhergehende Verkündigung Jahwe als den Rächer der Ehre Israels (Am. 13ff.) — eine noch nicht recht beachtete schwerwiegende Tatsache —, und sie beriefen sich auch einfach auf die feststehenden Satzungen Jahwes.<sup>1)</sup> Ferner Hosea sagt z. B.: „Nach Art einer Hure verläßt die Nation Israel ihren Gott und folgt ihm nicht mehr nach“ (Hos. 12b<sub>7</sub>). Also die mit einer Ehe verglichene Verbindung der Nation Israel und Jahwes bestand bereits vorher: sie wurde in der Jugendzeit Israels geschlossen, in der Jahwe das schon damals mit ihm verbündete — gleichsam verlobte — Volk aus Ägypten rief (111); etc. Also eine reformatorische Tendenz oder vielmehr Aufgabe war der Hauptaussgangspunkt des Wirkens der Propheten des 8. Jahrhunderts.

Dieser Hauptzweck darf überdies nicht so formuliert werden, als ob „die“ Propheten über die „Bauern-Religion“ (s. o. S. 307f.) wieder zur „Wüsten-Religion“ als der gradlinigen Vorstufe von jener hätten zurückführen wollen, wie wegen der jetzt in der Luft schwebenden Vorstellungen (s. oben S. 315f.) noch einmal kurz erwähnt werden muß. Die Propheten, wie Amos, wollten weder zu „der Wüstenreligion“ noch überhaupt zu einer „Wüstenreligion“ zurückführen. Denn keine von den oben S. 127 angeführten Stellen (Hos. 2 16/14 etc.) sagt dies aus. Aber der

<sup>1)</sup> Am. 24 etc.: chuqqim etc.; vgl. auch noch den treffenden Satz von Staerk, Das assyrische Weltreich etc. (1908), 23: „Ohne die Möglichkeit, an einen vorhandenen und anerkannten Fonds von religiösen Erkenntnissen über Gott und Welt anknüpfen zu können, wären die Propheten historische Unmöglichkeiten.“ Dies wird auch von Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte (1912, 154; 1920, 107) anerkannt.



Hinweis auf Mose als führenden Nabî bei demselben Hosea (12 14), wie der Hinweis auf frühere Propheten, die nicht vom Volksgeist bewegt waren, bei Amos (2 11 3 7) und wie auch Jr. 7 25 etc., erinnern noch einmal daran, daß die Propheten des 8. Jahrhunderts an eine ganz spezielle und positive Religionsgeschichte anknüpfen und sie im Namen des Gottes dieser Religion fortführen wollten.<sup>1)</sup>

Der Hauptzweck beim Auftreten der Propheten des 8. Jahrhunderts war auch nicht die Ankündigung des bevorstehenden Unterganges des Staates (Stade § 125, 2). Gewiß beginnt Amos mit der Ankündigung von Verderben, aber für die Feinde des Jahwevolkes und für die jahwefeindliche Masse Israels. Dies ist in der neueren Zeit weithin übersehen worden.

Jene Voranstellung der Ankündigung des Unterganges des Staates hängt aber damit zusammen, daß auch an der zitierten Stelle aus Stades Buch die damalige Konstellation der politischen Verhältnisse als Anlaß für das Auftreten der Propheten des 8. Jahrhunderts in den Vordergrund gestellt ist. Denn das Auftreten der Propheten des 8. Jahrhunderts wird von Stade usw. allein mit dem Vordringen der Assyrer nach dem Westen in ursächliche Verbindung gebracht. Aber bei Amos, Hosea, Jesaja steht vielmehr die religiös-sittliche Situation als Anknüpfungspunkt für das Auftreten dieser Männer oder vielmehr als Anlaß ihrer Berufung im Vordergrund. Weil in bezug auf die innerliche Entwicklung Israels, in bezug auf Religiosität und Moralität (vgl. Am. 2 6-8 etc.)<sup>2)</sup> ein Tiefpunkt eingetreten ist, werden diese Herolde der Jahwetreue auf den Plan gerufen.

Der Anlaß, Bannerträger der wahren Jahwereligion aufzurufen, war aber in den Anfängen des 8. Jahrhunderts ein besonders starker, weil die „Volksreligion“, in deren Begünstigung sich die religiöse Abirrung zeigte, hauptsächlich während der Zeit der Schriftpropheten auch sogar durch falsche Jahwepropheten vertreten wurde.

a) Denn in jenen vierhundert Propheten „Jahwes“, die Ahab Sieg in Aussicht stellten (1 K. 22 6), sind unechte

<sup>1)</sup> Daß die Wurzeln des Wesens der alttestamentlichen Religion, nämlich „der Auffassung Gottes als lebendigen Schöpfers der Geschichte, einer Geschichte, durch die er die Seinen einstmaliger Vollendung entgegenführt“ bis in die mosaische Zeit zurückreichen (Bertholet, Die Eigenart der alttestamentlichen Religion 1913), ist zwar noch nicht ganz richtig (s. o. S. 148 ff.), aber doch schon ein begrüßenswerter Fortschritt.

<sup>2)</sup> Hos. 12 etc. Jes. 69 f. etc. Mi. 1 5: „Dies alles wegen der Rebellion Jakobs und wegen der Zielverfehlung des Hauses Israel.“



Organe des Jahwismus zuerst als besondere Gruppe in das Licht der Geschichte getreten.<sup>1)</sup> Dann begegnen sie als Gegner der Schriftpropheten in deren Reden als fast ununterbrochene Reihe. Von ihnen trennte sich ja Amos in den Worten „Ich war nicht ein Prophet etc.“ (7 14; s. o. S. 346). Sie sind dann wieder erwähnt in Hosea 4 5, ferner bei Jesaja fünfmal: 3 2 9 14/15 („Prophet, der Lüge lehrt“) 28 7 29 10. 14; bei Micha 3 5 a: „die Propheten, die mein Volk verführen“; V. 11: ihre Propheten weissagen für Geld; Deuteronomium 18 20-22; Jeremia 4 9 5 [13.] 31 6 13 8 1. 10 13 13 14 13 ff. 23 9 ff. 33 26 7 ff. 27 18 28 1 ff. (Hananja) 29 8. 21; Zeph. 3 4 Sach. 13 2. 4 Hes. 13 2 f. 9. 17 ff. (falsche Prophetinnen) 14 9 f. Kl. 2 9. 14 4 13.

β) Wie aber war es zu dieser zweiten Reihe von Jahwepropheten gekommen?

1. Man kann und muß zunächst an folgende Ausgangspunkte dieser Erscheinung denken: „Sie sollen die verspäteten Vertreter einer älteren und überholten Stufe der Entwicklung der Prophetie gewesen sein“ (Budde, Altisr. Rel. 1912, 74). Dies läßt sich aber nur einigermaßen mit ihrem Streben nach materiellem Gewinn begründen.<sup>2)</sup> Auch der Hinweis auf den blendenden Glanz der Hofgunst reicht nicht zur Erklärung aus.<sup>3)</sup> Ebensowenig konnten der verlockende Einfluß anderer vornehmer Kreise und der süße Duft der Popularität überhaupt, vermöge der das Volk sie „seine Weisen“ nannte (Jes. 29 14; vgl. „deine Propheten“ Kl. 2 14: Volksprompheten), hinreichend

<sup>1)</sup> Sellin, Der alttestl. Prophetismus 1912, 20 behauptet, daß diese vierhundert Propheten nur in jenem Moment Gegner von Micha ben Jimla gewesen seien, aber vorher und nachher wahre Propheten gewesen sein könnten. Diese Behauptung ist nicht bloß von den Quellen verlassen, sondern auch innerlich unberechtigt. Einen Propheten seine Stellung zu Jahwe von Fall zu Fall wechseln zu lassen, ist unnatürlich.

<sup>2)</sup> Mi. 3 11: „Sie weissagen für Geld“; Hes. 13 19 vgl. Nm. 23 7 „den Lohn des Wahrsagers“; 1 S. 9 7: die Meinung des Volkes in bezug auf Samuel; 1 K. 13 7 (vgl. 2 K. 4 42 5 15 8 8 f.); „sie beißen mit den Zähnen“, d. h. nehmen an Gastmählern der Reichen teil etc. (Mi. 3 5 b Jes. 28 7).

<sup>3)</sup> Schon Gad ist in 2 S. 24 11 „der Schauer Davids“ genannt. Die überlieferte Aussprache *chôzè* will allerdings dieses Wort verselbständigen (vgl. *rêzè* „Freund“ als Titel 2 S. 15 37 etc.; WB. 448 a), aber die Zusammenstellung des Schauers mit David drückt doch eine besondere Beziehung desselben zu diesem Könige aus. Aber sie war keine innerliche Abhängigkeit. Gad bekam seine Direktive von seinem Gott und auch gegen David (2 S. 24 12 f.).

starke Magnete bilden, um eine solche geistige Bewegung hervorzurufen, wie sie sich in jener zweiten Reihe von Jahwepropheten zeigt.<sup>1)</sup>

2. Vielmehr hatte diese Bewegung hauptsächlich einen religiösen Quellpunkt. Der Gottesbegriff, den Samuel, Nathan, Elia, Amos usw. vertraten, war es hauptsächlich, was manchen Geistern in Israel nicht gefiel. Wenn Samuel oder Nathan oder Elia (1 S. 15; 2 S. 12; 1 K. 17 etc.) usw. ihren Gott als einen strengen Patron des Rechts und als einen Rächer jeglicher Unsittlichkeit hinstellten und daher so oft mit Strafe drohen mußten: so meinten andere Personen, die Gottheit als ein schwächlich nachsichtiges Wesen auffassen zu dürfen. Sie schmeichelten deshalb den Fürsten und allen Persönlichkeiten, die im Innern des Staates das Recht zu vergewaltigen geneigt waren (1 K. 22 ff.; vgl. Jes. 28 7: Die Propheten taumeln im Wein und schwanken in der richterlichen Entscheidung).<sup>2)</sup>

3. Dazu kam eine nationale Tendenz. Hauptsächlich seit dem siegreichen Vordringen der Assyrier über die Grenzen Palästinas (738)<sup>3)</sup> entwickelte sich noch folgender Anlaß zum Auftreten von Gegnern der alttestamentlichen Propheten. Manche Geister suchten das Heil Israels in politischen Allianzen und kriegerischen Rüstungen, und doch konnte im politischen Rivalisieren des Jahwevolkes mit den andern Staaten nicht dessen wahre Aufgabe liegen, wie weiter unten (S. 361 f.) genauer zu entfalten sein wird. Deshalb ist es auch schief, sie als „die patriotischen, staatsstreuen Nebiim“ (Kittel, Gesch. II, 1922, 365) zu bezeichnen. Siehe unten S. 362 f. über den Patriotismus und die echte Staatstreue der Propheten der legitimen Religion!

4. Endlich wirkte auch eine Scheu, dem Ernst der Zeiten scharf ins Auge zu schauen, mit. So oft eine Langmutsperiode Gottes zu Ende sein mußte, haben diese Propheten es trotzdem für ihre Aufgabe gehalten, den Horizont der Zukunft mit rosigen Farben zu malen und zum Sünden-

<sup>1)</sup> „Ausgestoßene“ („aus der Sippe“) werden diese Propheten genannt von W. Caspari, Die israelitischen Propheten 1914, 12. Das ist ebenso quellenwidrig, wie es oberflächlich ist, wenn Wellhausen (Isr. u. jüd. Gesch. 1914, 138) Leute wie Hananja als „die prophetischen Standesgenossen“ Jeremias bezeichnet.

<sup>2)</sup> Ob sie auch „den äußerlichen rituellen Jahwedienst des Volkes als zureichend gelten ließen“ (Budde, Altisr. Rel. 1912, 74), ist unsicher.

<sup>3)</sup> Im Jahre 738 ist Menahems von Israel Tribut an Assyrien erwähnt.

schlafe der Volksmasse auch noch Schlummerlieder zu singen.<sup>1)</sup>

γ) Welch überaus ernster Anlaß lag also vor, aus uneigennützigem Motiv und ohne Rücksicht auf Menschengunst zum Schutze des wahren Jahweglaubens und zur Geltendmachung des wahren Planes der lebendigen Gottheit in die Schranken zu treten!

Wie sehr die so geschaffene geschichtliche Situation den Propheten, wie Amos, zu gleicher Zeit die Pflicht zuwälzte, sich über ihre Beauftragung vollständig klar zu werden und nicht ohne die vollkommenste Gewißheit sich den Rivalen gegenüberzustellen, dies leuchtet von selbst ein. Aber sie haben diese Gewißheit gehabt (s. o. S. 144 f.), und der Kern ihres Volkes hat sie als die Organe der wahren Religion Israels anerkannt. Dieser Teil des Volkes hat — in der Person des Königs Josaphat — Micha ben Jimla gegenüber den vierhundert prophetischen Freunden Ahabs (1 K. 22 ff.), Jesaja gegenüber den Propheten, die er fünfmal neben sich nennt, Jeremia gegenüber Hananja (28 1) als die Vertreter des wahren Jahweprophetentums gewürdigt. Der Kern der Nation hat dies schon dadurch getan, daß er die Sentenzen Moses und seiner Nachfolger als die köstlichsten Schätze seiner Literatur aufbewahrte. Und er hat dies mit vollem Rechte getan. Als Beweis dürfte schon die Tatsache genügen, daß — angesichts des Volkes, das doch beide Richtungen kannte — Jesaja seine Rivalen als Schlemmer (28 7), Micha als Wahrsager „für Geld“ (3 11) und Jeremia (29 23) als „Ehebrecher mit den Frauen ihrer Genossen“ bezeichnen durfte. Von diesem Quellenmaterial (S. 350 ff.) bietet W. Caspari, *Die israel. Propheten* 1914, 14 seinen Lesern nichts. Dafür sagt er: „Neben den Überlegenen kamen sich die andern Standesgenossen mehr wie Laien vor; ihr Standesbewußtsein war diesmal zurückgedrängt und ein wenigstens relativer Verzicht darauf dringend angezeigt. Konnten sie sich dazu nicht entschließen, dann sahen sie sich in Kampfstellung gegenüber den Überlegenen gedrängt. So schieden sich zwischen „wahr“ und „falsch“ die Wege.“<sup>2)</sup> Aber nein,

<sup>1)</sup> „Die mit ihren Zähnen beißen und (dann) rufen: „Friede!“ (Mi. 3 5); oder sie riefen: „Schwert und Hungersnot werden wir nicht sehen“ (Jr. 5 12) oder „Friede, Friede, da doch kein Friede ist“ (Jr. 6 14 8 11 Hes. 13 10. 16) oder „Friede wird euch sein“ (Jr. 23 17). — Welche weiteren Bestandteile der jetzt viel genannten „Volkseschatologie“ anerkannt werden können, ist in „Die messianischen Weissagen etc.“ (2. Aufl. 1924), 44—46. 72. untersucht worden.

<sup>2)</sup> Eine ähnliche Parteinahme für die Gegner der alttestamentlichen Propheten begegnet jetzt auch bei den Freunden der sog. „Volksreligion“ Israels: s. o. S. 28. 328 f. und bei Manasse (nach dem Sachregister)!

mit den Begriffen „Überlegenheit“ und „Verzicht auf Standesbewußtsein“ sowie Sträuben gegen solchen „Verzicht“ wird man dem quellenmäßigen Tatbestand nicht gerecht. Dieser kennt deutlich 1. Prophetenführer und Prophetenjünger (s. o. S. 325 f.), und von diesen beiden Stufen im wahren Jahweprophetentum scheiden die Quellen 2. die Propheten, die den oben aufgezeigten Motiven und Tendenzen folgten, und weil z. B. ein Jesaja trotz des „Wehe!“ von 5<sup>20f.</sup> sie „Lehrer von Lüge“ nennt (9<sup>14/15</sup>), so hat eine geschichtliche Darstellung bei ihnen ein falsches Jahweprophetentum zu finden.

Stade meint gar: „Christliche Betrachtung wird auch sie als Werkzeuge Gottes betrachten. Indem sie ihr Volk in den Untergang verstricken, helfen sie die Religion vom Lande Kanaan erlösen“ (§ 122, 1). Wozu da doch das Wort „christlich“ verwendet wird! Es würde gewiß der Gottheit auch ohne das Verhalten jener „Propheten“ möglich gewesen sein, ihren religionsgeschichtlichen Plan an das gewollte Ziel zu führen. Mit Recht aber sind die Prophetenrivalen auch von Cheyne, *The Two Religions of Israel* (1911), 16 als minderwertige Geister bezeichnet worden.

b) Die religionsgeschichtliche Leistung der Schriftpropheten, und zwar zunächst im 8. und 7. Jahrhundert.

a) Ein erster Teil ihrer Leistung bezog sich auf die Religion selbst.

Denn erstens wurden ihre älteren Prinzipien der Alleinverehrung Jahwes und der Bildlosigkeit des Jahwekultus (s. oben S. 238—261) von den Schriftpropheten aufs eifrigste vertreten: vgl. gegen Verehrung anderer Götter außer Jahve Am. 2<sup>4</sup> Hos. 1<sup>2f.</sup> 2<sup>19/17</sup> 4<sup>10f.</sup> etc.; Jes. 1<sup>29</sup> 17<sup>10</sup>: Anspielung auf die Adonisgärtchen (s. oben S. 320 und mein WB. 281 a)<sup>1)</sup>; beachte speziell den Kampf gegen Propheten des Baʿal und der Aschéra (1 K. 18<sup>19. 25.</sup> 2 K. 10<sup>19</sup> Jr. 2<sup>8</sup> 23<sup>13</sup>); — ferner Am. 4<sup>4a</sup> 5<sup>5f.</sup> 7<sup>9</sup> 8<sup>14</sup> Hos. 8<sup>5f.</sup> 10<sup>5</sup> 13<sup>2</sup> gegen Jahwebilderdienst, wie gegen Götzenbilderdienst überhaupt sich richten Hos. 14<sup>4</sup> Jes. 2<sup>8. 18. 20</sup> 10<sup>11</sup> 30<sup>22</sup> 31<sup>7</sup> Mi. 5<sup>12</sup>; daher Beseitigung der Maššében und der Aschéren in der Reform Hiskias (2 K. 18<sup>4</sup>; vgl. die ganz gelegentliche und darum um so wichtigere Erwähnung dieser Reform in Jes. 36<sup>7</sup>); daher auch der schmerzvolle Protest gegen Teilnahme Israels am unzuchtigen Kult

<sup>1)</sup> In der „Klage um einen Einzigen“ (Am. 8<sup>10</sup>) wird eine solche Anspielung mit Recht nicht anerkannt von v. Baudissin, *Adonis* etc. 1911, 89. Ebenso wenig können solche Anspielungen gefunden werden in Jr. 6<sup>26</sup> 34<sup>5</sup>, wo ein irdischer 'adôn „Herrscher“ gemeint ist (gegen Sellin 1921 zu Sach. 12<sup>11</sup>). Über Sach. 12<sup>11</sup> s. u. nach dem Register!



der 3 Astarte oder Verbindung desselben mit Jahweverehrung (Am. 2<sup>7b</sup> Hos. 4<sup>14</sup> vgl. 9<sup>1</sup>), und dazu darf auch gleich noch die Fortsetzung des Kampfes (1 S. 28<sup>3</sup> etc.) gegen die Wahrsagerei (Hos. 4<sup>12</sup> Jes. 2<sup>6</sup> 3<sup>3</sup> 8<sup>19</sup>) gestellt werden.

Beim Eintreten für die Alleinverehrung Jahwes standen die Schriftpropheten auch nach Stade § 105, 6 „auf den Schultern der alten Propheten“. Aber beim Kampfe für die Wiederausscheidung palästinensischer Gedanken und Gebräuche aus der Praxis von Gliedern des Jahwevolkes sollen Amos usw. über die Gedanken und Forderungen der früheren Propheten hinausgeschritten sein (ebenda). Auch Greßmann im Auswahl-AT. II, 1, 364 stellt Elia in diesem Kampfe unter Hosea. Belege werden nicht gegeben. Aber selbst wenn man an Hos. 2<sup>18/16</sup> denkt, wo der möglicherweise arglose (s. o. S. 303) Gebrauch des Ausdrucks *bāʾal* „Herr, Gemahl“ zur Bezeichnung Jahwes verboten wird, so bleibt es unsicher, ob ein früherer Prophet einen solchen Gebrauch dieses Ausdrucks gebilligt hat.<sup>1)</sup> Elia sieht nicht danach aus.

Zweitens hatten die drei ältesten Schriftpropheten im Charakter des Gottes der Jahwereligion einige Züge mit neuem Nachdruck zu betonen.

Die Freunde der modernen Aufstellung über die schöpferische Bedeutung der Wirksamkeit des Propheten Amos sagen allerdings, „das Großartige und zugleich das Neue sei, daß die Propheten die Sittlichkeit als den Charakter Jahwes faßten“ (Marti § 32). Nach den Quellen aber war der Gott der legitimen Religion Israels auch früher schon eine Persönlichkeit, die von sittlichen Gesichtspunkten geleitet wurde (s. o. S. 225—236). Dieser Gott war ja auch früher schon der Patron des Rechts, denn in seinem Namen wurde Recht gesprochen (Ex. 18<sup>16</sup> etc.) und die Gerechtigkeit gepflegt. Diese war auch früher schon die Normalität, d. h. die Angemessenheit eines Wesens an seinen (ihm nach seiner Kategorie und nach seiner Stellung in der Kulturgeschichte zukommenden) Pflichtenkreis, wie ja schon im Jahwisten (Gn. 18<sup>23ff.</sup>) von eventuellen „Gerechten“ in Sodom

---

<sup>1)</sup> Überdies hat W. F. Badè in ZATW. 1910, 84 behauptet: „Es ist ein Jahwe-Baʾalkult, mit dem Hosea sowohl als auch Amos sich auseinandersetzt.“ Aber aus Hos. 5<sup>6</sup> und 8<sup>11-13</sup>, die Badè aaO. zitiert, läßt sich keine Zusammenmischung (Synkretismus) von Jahwereligion und Baʾalreligion erschließen. Um die Unzufriedenheit Jahwes mit den dort erwähnten Opfern und Altären zu begründen, genügt die Erinnerung an das, was konstatiert ist, nämlich daß die Propheten den heuchlerischen Opferkult als Werkdienst verwarfen und insbesondere gegen die Altäre des durch Stiersymbole veranschaulichten Jahwe (Hos. 8<sup>5ff.</sup>) protestierten.

gesprochen wird. Daher kann nicht bewiesen werden, daß die Gerechtigkeit durch die Schriftpropheten „vertieft“ (Marti § 32) worden sei.

Was über die Beziehung der Schriftpropheten und zunächst eines Amos zur Gerechtigkeit Gottes gesagt werden kann, ist ja nur dies, daß er diese Eigenschaft Gottes stark betonte, indem er verkündete, daß der ewige Gott an seinem Tage auch die Untreuen in Israel nicht verschonen werde (3 2b: Darum werde ich an euch alle eure Vergehungen heimsuchen; 5 18 ff.). Amos hat also in bezug auf die göttliche Gerechtigkeit nichts weiter getan, als was Hosea in bezug auf die ebenfalls schon vorher (Ex. 19 4b 34 6 EJ) empfundene Liebe Gottes tun durfte, indem er das Verhältnis des ewigen Gottes zu Israel mit einer Ehe verglich etc. (1 2ff. 2 19. 21 3 1; 11 1: da liebte ich ihn, d. h. gab ich ihm einen hervorragenden Beweis meiner Liebe).<sup>1)</sup> Ebenso mußte Jesaja wieder die Heiligkeit Gottes in den Vordergrund rücken (6 3 ff.). Denn infolge der immer mehr sich steigernden Untreue Israels gegenüber seiner legitimen Religion nahte endlich die Zeit heran, wo die göttliche Heiligkeit sich selbst behaupten mußte, damit die Gerechtigkeit das Grundgesetz der Weltgeschichte bleibe. Wegen dieser Notwendigkeit, daß die Gottheit in der Bekämpfung der Irreligiosität und Unmoralität „sich als heilig erweise in Gerechtigkeit“, d. h. in der Aufrechterhaltung ihrer Bundesforderungen (Jes. 5 16), wurde von Jesaja die Bezeichnung „der Heilige Israels“ als ein neuer Gottesname geprägt (1 4 5 19. 24 10 17. 20 etc.; mein WB. 399 a). Aber auch die Huld (Ex. 34 6 2 S. 12 13 etc.), die andere Seite des göttlichen *şēdeq* (Normalität oder Gerechtigkeit), die in der Realisierung der Bundesverheißung besteht, durfte in dieser Zeit mit leuchtenden Farben dargestellt werden: 1 18 („Wenn eure Sünden etc.“), besonders 27 b: die sich in Zion bekehren, sollen durch *şedaqá* „Gerechtigkeit“ erlöst werden (also durch Aufrechterhaltung der Verheißung oder des Heilsplanes der Gottheit); etc.

Ein solcher neuerer Satz, wie dieser „Welch eine Vertiefung von dem alten despotischen Gott der Urzeit über den Gott der kalt abwägenden Gerechtigkeit des Amos zu dem erbarmend fühlenden Jahwe der Liebe!“ (Meinhold, Die Weisheit Israels

<sup>1)</sup> Schön entfaltet in „The Gospel of Hosea“ (Expository Times 1912, 521).

1908, 226)<sup>1)</sup> ist mehr scharf und knapp, als daß er den wirklichen Gang der religiösen Erkenntnis in der Geschichte der prophetischen Religion widerspiegelte. Denn erstens die Quellenmäßigkeit der Meinung vom „despotischen Gott der Urzeit“ mußte oben S. 225 ff. beanstandet werden. Zweitens trifft man den Sinn eines Amos nicht, wenn man die von ihm betonte Gerechtigkeit als „kalt abwägend“ charakterisiert. Nein auch der von Amos verkündete Gott wird von Barmherzigkeit bewegt, so oft er dieser seiner Grundregung Folge geben darf: Er hat diese Barmherzigkeit gegen Israel früher bewiesen, als er „Israel aus Ägypten führte und Propheten aus ihm erweckte“ (2 9-11 3 i), und er will diese Barmherzigkeit gegen Israel auch jetzt wieder üben (1 4 etc.).<sup>2)</sup> Aber gegenüber dem unbußfertigen Teile Israels muß Gott nach Amos schließlich schonungslose Strafgerechtigkeit walten lassen (3 14 etc.). Drittens ist das „erbarmende Fühlen“ der Gottheit nicht von Hosea erst entdeckt und in den Gottescharakter gebracht worden. Siehe oben S. 356 und die soeben aus Amos angeführten Sätze! Viertens würde man Hosea mißverstehen, wenn man ihm den Gedanken zuschriebe, daß die Liebe die einzige Eigenschaft sei, von der Gott bewegt werde. Vielmehr kennt auch Hosea den Strafernst der göttlichen Gerechtigkeit (2 4 ff. 3 3 f. 4 3 etc.). Infolgedessen ist auch kein absoluter Unterschied zwischen der Gottesauffassung Hoseas und der Jesajas, der die Heiligkeit Gottes in den Vordergrund stellen mußte. Nur um die stärkere Betonung der Eigenschaften Gottes handelt es sich, die in der betreffenden religiös-sittlichen geschichtlichen Situation sich besonders betätigen mußte. Endlich daß der Begriff der Heiligkeit Gottes bei den Schriftpropheten „einen neuen Inhalt“ (Marti § 32) bekommen habe, ist unbegründet. Diese neuere Behauptung hängt mit falscher Auslegung einiger Stellen zusammen (s. o. S. 234 f.). Der heilige Gott war auch vorher nicht an Gewalt (s. dort!), sondern an Sittlichkeit über die Menschen erhaben.<sup>3)</sup>

Drittens hatten auch schon die ersten Schriftpropheten die Weltregentenstellung des Gottes der legitimen Religion Israels (S. 238) stark zu unterstreichen. Amos begann ja gleich mit der tröstlichen Verkündigung, daß die für ihr Volk Israel eintretende Gottheit die Schicksale des Königreichs Damaskus und anderer außerisraelitischer Staaten zu deren Bestrafung

<sup>1)</sup> Barton, Rel. etc. (1918), 98: „As Amos portrayed him [Yahweh], he was cold and unfeeling.“

<sup>2)</sup> Fast richtig sagt W. Baumgartner, Kennen Amos und Hosea usw. (1913), 16: „Der Begriff der auf Gnade beruhenden Liebe ist auch Amos nicht ganz fremd.“ Nur das „ganz“ ist zu streichen.

<sup>3)</sup> Die „Heiligkeit“ ist allseitig betrachtet in Theol. AT.s, 3. Aufl. (1923), 161 ff.



lenken werde (13 ff.), wie diese Gottheit auch früher in die Geschichte der fremden Völker eingegriffen habe (97). Auch nach 74 und 92 f. besitzt sie „Machtvollkommenheit über jeden Bereich der Welt“<sup>1)</sup> (vgl. 413 58 f. 95 f. oben S. 341 f.). Während sodann bei Hosea nur indirekt auf Assyrien als den von Jahwe bestimmten Strafort des ungetreuen Israel hingedeutet wird (93 106 122), hatte Jesaja mit voller Deutlichkeit zu verkünden, daß sein Gott den Assyrer als seinen Strafvollzieher herbeirufen werde (720 ff. 105 etc. 192. 14 239. Beim gleichzeitigen Sach. 9—11<sup>2)</sup> richtet sich Jahwes „Auge auf den Menschen“ überhaupt: 91; Mi. 413: Jahwe, der Herr der ganzen Erde). So demnach ist der Keim des Monotheismus, der in der einst bei Israels Befreiung aus Ägypten eingesenkten Erkenntnis von Jahwes einzigartiger Macht enthalten war (s. o. S. 238—240), damals zur weiteren Entfaltung gebracht worden.<sup>3)</sup>

Freilich „können die Ursprünge des Monotheismus nicht in der volkstümlichen Religion liegen“ (Marti § 34). Aber wer wird sie auch darin suchen? Da würde man sich ja an der verhängnisvollen Vermengung (s. o. S. 27 f. etc. 347 etc.) der zu Recht bestehenden und der „Volksreligion“ beteiligen. Indes auch in der legitimen Religion, wie sie von den Schriftpropheten in neuer Zeit mit neuer Kraft vertreten wurde, ist „die Er-

<sup>1)</sup> Budde, Die altisraelitische Religion (1912), 69.

<sup>2)</sup> Siehe die Diskussion in meiner Einleitung, S. 368—372.

<sup>3)</sup> Gewiß „brüllt Jahwe vom Zion her“ (Am. 12) und wohnt auf dem Berge Zion (Jes. 818; vgl. 1432 2816) und hat dort einen „Gottesherd“ (291 f. 7; vgl. 319). Aber mit alledem ist nur gemeint, daß der Tempel die bevorzugte Erscheinungsstätte Jahwes ist, wo seine Herrlichkeit (210 ff. 38 etc.) in die Sichtbarkeit tritt. Die Wesenheit Gottes selbst existiert im Himmel. Denn „er fährt herab“ auf den Zion (314 Mi. 13, wie Himmel und Erde sein Auditorium sind: Jes. 12 cf. Mi. 61 f. Hab. 220), und auch in Jes. 61 ff. ist nicht der irdische Tempel gemeint (gegen Kautzsch, Bibl. Theol. 213), denn erstens wäre die Bundeslade nur sehr unnatürlicherweise „ein hoher und erhabener Thron“ genannt worden, und zweitens ist der dem Jesaja erscheinende Gott von Seraphim umgeben, während im irdischen Tempel ja Kerube ihre Fittiche ausbreiteten. Das „Haus“ (Jes. 64) ist ein begreiflicher Anthropomorphismus. — Auch nach dem Tempel als der ehrwürdigen Erscheinungsstätte der Gottheit konnte man beim Beten das Antlitz wenden, Jerusalem also zur „Qibla“ machen (1 K. 838. 44. 48 Dn. 610). Siehe noch unten über Dt. 125 etc. und Hes. 437 (nach dem Register)! — *Qibla* ist Orientierungspunkt, wie die Qā'aba von Mekka für den betenden Mohammedaner.



kenntnis Jahwes als des einzigen Gottes“ nicht so entstanden, wie neuerdings so oft behauptet wurde. Es ist nicht so, daß „der Boden dieser Erkenntnis in nichts anderem als in der Überzeugung von dem sittlichen Wesen Jahwes lag“ (Marti § 34). Denn wenn man sagt, daß „mit der ethischen Auffassung von Jahwes Wesen eine wesentliche Verschiedenheit“ Jahwes gegenüber den andern Göttern gegeben war, und so der „ethische Monotheismus“ entstand, so ist die wirkliche Existenz dieses Begriffes vieler neueren Darsteller der Religionsgeschichte Israels und die Möglichkeit seiner Entstehung aus mehreren Gründen zu bezweifeln.

Denn erstens ist noch einmal zu erwähnen, daß der Gott der israelitischen Religion nicht (S. 236. 355) erst bei den Schriftpropheten eine moralisch bestimmte Größe und der Patron des Rechts geworden ist, und schon damit verschwindet die Grundlage für jene neuere Aufstellung. Zweitens ist es nicht in den Quellen hervorgehoben, daß der Gott Israels der einzige sittliche gewesen sei. Auch die Gottesbezeichnung „der Heilige Israels“ (Jes. 14 etc.) ist nicht mit der Tendenz eingeführt worden, damit die Unheiligkeit der andern Götter hervorgehoben werde.<sup>1)</sup> Dagegen tritt in der Charakteristik der Götter von andern Völkern bei weitem die Hervorhebung ihrer Ohnmacht in den Vordergrund.<sup>2)</sup> Gegenüber dem „lebendigen Gott“, auf den Israel von alten Zeiten her seine Zuversicht setzte,<sup>3)</sup> sind sie „Lügengebilde“ (Am. 24) und

<sup>1)</sup> Wieder Hehn, Die bibl. etc. 1913, 361 bemerkt: „In Jahwe ist das sittliche Gesetz zur Persönlichkeit erhoben, darum ist er ein ganz eigenartiges Wesen, ja er ist der einzige Gott überhaupt.“ Aber 1. steht dies nicht in den Quellen und liegt nicht im Namen Jahwe. 2. Diese philosophische Ableitung des Gottes der alttestamentlichen Heilsgeschichte ist auch nicht im Sinne der Quellen. 3. Dies ist auch eine unbillige Beurteilung der Anschauungen der andern Völker von ihren Göttern, indem diese doch auch Behüter des Rechts sein sollten.

<sup>2)</sup> Vgl. die Götterbezeichnungen *'āwen* „Wesenlosigkeit, Wesenloses“ oder *'elil* „mangelhaft etc.“ (Jes. 2 18. 20 10 10 19 1. 3), *hēbel* „Hauch, etwas Flüchtliges, Kraftloses“ (Jr. 2 5 b 8 19 14 22 16 19 b 1 K. 16 13); „Nichtgötter“ (Jr. 2 11 und damit zusammenstimmend Dt. 32 17. 21); die nicht nützen (1 S. 12 21 Jr. 2 8. 11' 16 19 Hab. 2 18 Jes. 44 9 f. 47 12 57 12); die „nicht sehen usw.“ (Dt. 4 28 Jes. 44 9 b Ps. 115 5 ff.); „einen Retter außer mir gibt es nicht“ (Hos. 13 4 vgl. Jes. 37 20).

<sup>3)</sup> „Der Lebendige, der mich siehet“ etc.: Gn. 16 14 J Dt. 5 23 Jos. 3 10 1 S. 17 26. 36 2 K. 19 4. 16 || Jes. 37 4. 17; Jr. 10 10 23 36 Hos. 2 1 b Ps. 42 3 84 3;

schließlich „Tote“.<sup>1)</sup> Was also wird an dem Gotte der prophetischen Religion gegenüber den andern Kultobjekten immer von neuem betont? Seine Übermacht und Lebendigkeit. Infolgedessen entspricht es dem Sinne der Quellen, wenn in der überragenden Macht<sup>2)</sup> oder Herrschaft und wahrhaftigen Lebendigkeit des Gottes der prophetischen Religion die Keimpunkte des Glaubens an seine Einzigkeit, also die Wurzeln des Monotheismus, gefunden werden.

Insbesondere aber kann der sogenannte „ethische Monotheismus“ auch nicht auf folgende Weise abgeleitet werden: „Jetzt (in der Zeit des Unterganges von Israel) wird Jahwes Rechtswille zu einem absoluten Soll, das sich zuletzt in der Vernichtung Israels durchsetzt. Als das Prinzip des Rechts kann Jahwe Israel vernichten, ohne selbst dabei zu Fall zu kommen, denn jetzt ist die ganze Erde der Schauplatz seines Waltens, er selbst aber ist die einzige Macht auf der Welt, weil nur das Recht Bestand hat. Das ist der ursprüngliche Sinn des biblischen Monotheismus.“<sup>3)</sup> Aber —  $\alpha$ ) Jahwe wurde auch schon früher als ein moralisches Wesen verkündet, und es ist auch eine unerlaubte Abstraktion, wenn Jahwe für Amos zu „dem Prinzip des Rechts“ gestempelt wird. —  $\beta$ ) Aber wenn auch Amos und die andern Schriftpropheten den Gott Israels für ein absolut gerechtes Wesen hielten und von ihm wußten, daß er einen gerechten Prozeß gegen Israel führe und siegreich hinausführe, so wurde er nicht dadurch die einzige Gottheit in der Welt. Denn wenn ein Gutsbesitzer einen gerechten Prozeß gegen einen Nachbar gewinnt, wird er nicht der einzige Gutsbesitzer im Lande.<sup>4)</sup>

Also ist die neue Lehre vom „ethischen Monotheismus“ weder positiven Quellenaussagen abgelauscht noch auch auf logische Weise abgeleitet. Was mit so viel Emphase als „der ursprüngliche Sinn des

---

vgl. auch die Schwurformel „Es lebt Gott!“ Ri. 8 19 1 S. 14 39. 45 etc. 2 S. 2 27 49 etc. Hi. 27 2 Ru. 3 13; „beim Leben Gottes“ [1 S. 20 3 25 26 2 K. 22] Am. 8 14; im Schwure Gottes bei sich selbst: Nm. 14 21. 28 Dt. 32 40 Jr. 46 18; „der ewig lebendige“ Dn. 12 7.

<sup>1)</sup> „Leichnam dieser Greuelwesen“ (Jr. 16 18); „Tote“ (Ps. 106 28).

<sup>2)</sup> Überhaupt ist die Macht die grundlegende Eigenschaft in der Entwicklung des Gottesbegriffs gewesen. Vgl. „machtgeladene Wesen und Gegenstände bezeichnen den Anfang der Gottesidee“ (Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 1916, 112). Dies wird ja auch durch die Wahl des Wortes *ēl* „Macht, Mächtiger“ bestätigt, das von vornherein den Begriff „Gott“ ausprägte (s. o. S. 71, Z. 11. 103. 115. 166).

<sup>3)</sup> Smend, Religionsgeschichte Israels<sup>3</sup>, S. 188 f.

<sup>4)</sup> Andere Formulierungen jenes Beweisversuchs gibt Theol. ATs., 118 f.

biblischen Monotheismus“ hingestellt wird, ist vielmehr ein unbegründetes und unlogisches Gedankengebilde. Aber der Gott der legitimen Religion Israels hat die Grundlagen zu seiner Anerkennung als des unvergleichlichen (Ex. 15<sup>11</sup>; 18<sup>11</sup> E; Mi. 7<sup>18</sup>) und darum einzigartigen Gotteswesens zuerst durch die epochemachende Tat der Überwindung des ägyptischen Pantheons eingesenkt und dann durch seine weitere Lenkung der Weltgeschichte und der prophetischen Erkenntnis diese Anerkennung immer mehr gefördert.<sup>1)</sup>

β) Ein zweiter Teil der Leistung bestand auch bei den Schriftpropheten in der religiös-sittlichen Leitung des Gottesreiches.

Denn gemäß dem ursprünglichen Ideal dieses Reiches, wonach nur der ewige Gott sein Beherrscher sein soll (s. o. S. 286), behielten auch nach der Eingliederung des irdischen Königtums in die Institutionen des Gottesreiches (S. 333 f.) doch die Propheten als die unmittelbaren Organe des himmlischen Königs von Israel die religiöse Direktive im Gottesreich. Wie sich daraus schon der Konflikt Samuels mit Saul etc. (1 S. 15<sup>17</sup> ff. 2 S. 24<sup>11</sup> 1 K. 11<sup>29</sup> 12<sup>21-24</sup> 2 K. 9<sup>1</sup>) erklärt, so auch das teils protestierende und teils dirigierende Auftreten der großen Schriftpropheten in bezug auf die politischen Verhältnisse des Jahwevolkes. Daraus quollen die Sätze Hoseas gegen das Königtum des Nordreiches Israel, wie z. B. „Sie machten sich Könige und nicht von mir aus etc.“ (8<sup>4</sup> 10<sup>3</sup> 13<sup>10</sup> f.), indem auf die vielen Rebellionen und dabei aufgestellten neuen Dynastien zurückgeblückt ist. Eine außergewöhnlich große Bedeutung mußte diese prophetische Leitung des Gottesreiches aber seit der Zeit erhalten, als um das Jahr 740 das assyrische Welt-

<sup>1)</sup> Der schon in sich selbst unklare Ausdruck „der ethische Monotheismus“ ist also auch wieder bei v. Baudissin, Die alttest. Wissenschaft etc. 1912, 14 ohne Grund gebraucht, und Buttenwieser, The Prophets of Israel 1914, 326 will die neue Aufstellung vergeblich auf den Satz „Und Jahwe Šebaoth wird hoch sein durch Gerichtsvollzug“ (Jes. 5<sup>16</sup>) stützen. Denn dieser Satz spricht nur von der Erhabenheit Jahwes über alle Ungerechtigkeit. Diesen Satz von der Überlegenheit Jahwes überhaupt (in bezug auf Macht usw.) oder gar von seiner alleinigen Existenz in der göttlichen Sphäre sprechen zu lassen, beruht auf einer Verwechslung der Begriffe. — Barton, Rel. etc. (1918), 94 f. spricht einfach von „the monotheism of Amos“ und bezeichnet ihn als „if not entirely new, but practically so“. Aber er hat vergessen, daß z. B. auch schon der Jahwist (Gn. 2<sup>4b</sup> etc.; 11<sup>1</sup> ff.; 18<sup>25</sup>) dieselbe Anschauung vertrat.

reich auf seinem westwärts gerichteten Eroberungszuge sich immer mehr den Grenzen des Jahwevolkes näherte. Da mußte das religiös-sittliche Ziel des Gottesreiches ganz in den Vordergrund gerückt werden, und deshalb hatte Jesaja die große Direktive aufzustellen: „Im Stillesein und im Vertrauen soll eure Heldenhaftigkeit bestehen“ (30<sup>15</sup>). Infolgedessen hatte er dagegen aufzutreten, daß das Volk Jahwes in der Ansammlung von Kriegsmaterialien und im Abschluß politischer Alliancen mit den andern Weltmächten rivalisiere.<sup>1)</sup> So sollte das Volk des ewigen Gottes sich auf die Erfüllung seiner weltgeschichtlichen Mission, ein Lichtträger und Friedensbringer für die Menschheit zu sein (Jes. 2 2-4 || Mi. 4 1-3; vgl. Jes. 42 6 49 6), zurückziehen, und wenn es diese prophetische Direktive befolgt hätte, würde es nicht nur seine staatliche Existenz gerettet, sondern auch eine überaus hohe Aufgabe in der Weltgeschichte erfüllt haben.

Bei dieser religiösen Leitung des Gottesreiches fiel den Propheten leider auch die Aufgabe zu, ihr Volk sogar zur Anerkennung der assyrischen (und babylonischen) Herrscher als seiner Oberherren zu ermahnen. Diese leicht unnatürlich scheinende und für die Propheten, diese großen Patrioten, fast niederdrückende Aufgabe läßt sich begreifen, wenn man sich nur entschließen will, mit den Propheten den Gang der Geschichte unter dem religiös-moralischen Gesichtspunkt zu betrachten. Wenn ein Prophet mit den Angriffen fremder Herrscher drohte, so kamen diese für ihn nur als Vollzieher von Gerichtssentenzen des obersten Lenkers der Weltgeschichte in Betracht. Jesaja nennt Assyrien „den Stecken des göttlichen Zornes“ (10 5). Die Schläge der assyrischen Macht, welche Israel trafen, waren Momente der göttlichen Strafe, die von der ungetreuen Majorität des Jahwevolkes leider herausgefordert worden war. Nur als Exekutoren des Weltenrichters sind mehrmals auch nichtisraelitische Herrscher als „Diener Jahwes“ bezeichnet (Jr. 25 9 27 6 43 10; Hes. 26 7: ich werde kommen lassen; 29 20: sie haben für mich gearbeitet; 30 11 a), und darum waren sie andererseits auch selbst zu bedrohen, sobald sie ihren Auftrag

<sup>1)</sup> Jes. 30 16; Hos. 2 20 b; ebenso in der gleichzeitigen (meine Einleitung 368—72) Stelle Sach. 9 9 f.; — Jes. 20 5 f. 30 1 ff. 31 1 ff.: gegen das Bündnis mit Ägypten. Diese Prinzipien waren übrigens auch nicht zu ideal für die Zeitgenossen, wie Buttenwieser, *The Prophets of Israel* 1914, 296 meint, um sie dem Propheten Jesaja abzusprechen.



in Gewalttätigkeit überschritten (Jes. 10<sup>5</sup> ff. Jr. 50<sup>7. 11. 17. 33</sup> Hes. 38<sup>1</sup> ff.; Buch Henoch 89<sup>69</sup>).

Welche Verkenntung dieser Männer ist es also, wenn sie wegen dieses ihres Verhaltens neuerdings (H. Winckler in KAT.<sup>3</sup> 170 f.) als Agitatoren der fremden Herrscher hingestellt worden sind! Welche Verkenntung dieser Männer liegt darin, da sie von glühendem Patriotismus erfüllt waren! Hat sich doch Jesaja mit seinem Volke sogar in solchen Momenten zur Einheit zusammengeschlossen, in denen er von Strafe für dessen Untreue sprechen mußte (6<sup>11 19 312</sup>; 2<sup>5</sup> etc.). Sagt doch sein Zeitgenosse Micha, daß er über das Unglück seines Volkes, so sehr es auch verdient sei, „klagen und heulen müsse“ (1<sup>8</sup>), und Jeremia seufzt: „Ach, daß meine Augen Tränenquellen wären, daß ich Tag und Nacht beweinen möchte die Erschlagenen in meinem Volke!“ (9<sup>1 13 17 14 17</sup>; 31<sup>15</sup>: Rahel weinet um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen). Rührend ist es ja auch, wie oft im Zukunftsbild der Propheten die Hoffnung zur Darstellung kommt, daß einst die Wunde wieder geschlossen werden soll, die bei der Reichsspaltung am Leibe der Gesamtnation Israel gerissen worden ist: Am. 9<sup>11</sup> Hos. 1<sup>11 3 5</sup> Jes. 11<sup>13</sup> Jr. 3<sup>18 31 31</sup> Hes. 37<sup>15</sup> ff.

γ) Eine dritte Sphäre für die Leistung der Schriftpropheten lag im Gesetze, und dieser Teil ihrer Tätigkeit entfaltete sich in Behütung, Ergänzung und Vergeistigung des Gesetzes.

Daß die Schriftpropheten erstens Beschützer der legislativen Grundpfeiler der Jahwereligion gewesen sind, bedarf im Grunde keines Beweises. Weder braucht ihre eigene strenge Moralität erst noch betont zu werden — liegt sie doch schon in der Entsündigung von Jesajas Lippen (6<sup>6</sup> f.) oder in seinem Satz gegen die Begriffsverdrehung (5<sup>20</sup>) oder in Jr. 15<sup>19</sup> —, noch ist ihr Anschluß an die frühere Rechtsentwicklung Israels erst zu beweisen.

Aber einer jetzt weithin herrschenden Anschauung gegenüber ist es doch am Platze, ausdrücklich zu erwähnen, daß auch Amos und Hosea dem Gros ihrer Zeitgenossen mit der Anklage entgegentraten, daß sie die Weisung des Ewigen verwarfen und seine Satzungen nicht hielten (Am. 2<sup>4</sup> Hos. 4<sup>6 8 12</sup>, von welchen Stellen die ersterwähnte sich nicht dem Amos absprechen läßt; meine Einleitung § 60, 1 a). Darauf, daß die Anklage, daß Israel meineidig schwöre und töte (*rašach*, wie im Dekalog Ex. 20<sup>13</sup>) und stehle und ehebreche (Hos. 4<sup>2</sup>), wie eine freie Anspielung auf „die zehn Worte“ klingt, soll allerdings kein

Gewicht gelegt werden (vgl. auch 67). Aber das ist hervorzuheben, daß die humanitären Gesetze, die schon im Bundesbuche zugunsten der Witwen usw., kurz der armen und gedrückten Volksschichten aufgestellt sind (Ex. 22 21-26; s. o. S. 267), in den sozialen Direktiven der Schriftpropheten einen reichen Widerhall gefunden haben. Denn mit unerschrockenem Mute ziehen sie als die Organe des himmlischen Königs von Israel und als das lebendige Gewissen seines Volkes gegen die Reichen und die Vornehmen als die Bedrücker der mittellosen und schutzlosen Volksklassen zu Felde. Man höre nur z. B. folgende Sätze: „Sie verkaufen den Gerechten für Geld (Bestechungslohn im Gericht!) und den Armen für ein Paar Schuhe etc.“ (Am. 2 6f. 3 10 8 4-6); „darum weil ihr die Armen unterdrückt etc.“ (5 12); „der Kaufmann hat eine falsche Wage in seiner Hand und betrügt gern“ (Hos. 12 8; cf. 5 1. 10 f. 7 16); „hilft dem Unterdrückten, schafft der Waise Recht etc.“ (Jes. 1 17); „deine Fürsten sind Abtrünnige und Diebsgesellen; sie nehmen alle gern Bestechungslohn etc.“ (1 23); „warum zertretet ihr mein Volk etc.“ (3 15 5 7 f. 23); ihr fresset das Fleisch meines Volkes etc.“ (Mi. 3 3. 11 Jr. 7 5f. 22 3 etc.).<sup>1)</sup>

Die behütende Tätigkeit, die in erster Linie von den Schriftpropheten in bezug auf das Gesetz geübt wurde, bezog sich auch auf das gegenseitige Gewicht seiner einzelnen Hauptgebote. Denn es ist ein wichtiger Zug an der Wirksamkeit der Propheten, daß sie die Religiosität und Moralität als Grundleistungen des Menschen betonten. Sie sind unentwegt dafür eingetreten, daß die religiöse Gesinnung und das moralische Verhalten so im Vordergrunde der Bundesbedingungen stehen bleiben sollten, wie dies im Fundamentalgesetz „der zehn Worte“ und des „Bundesbuches“ (Ex. 20 2-17. 22-23 33) gewesen war, und wie auch in der ganzen Geschichte des großen Thisbiters (1 K. 17 bis 2 K. 2) nur von einem einzigen Opfer, dem Siegesopfer des lebendigen Gottes gegenüber Ba3al (18 30 ff.), die Rede ist. Dieses Eintreten der Propheten für den ausschlaggebenden Wert der Religiosität und Sittlichkeit klingt aus einer langen Reihe prophetischer Sentenzen heraus. Ihre Reihe beginnt ja schon mit den Samuel

<sup>1)</sup> Vgl. weiter P. Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (1905), 55 etc.; M. Wiener, Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit (1909).

zugeschriebenen Worten „Gehorsam ist besser, denn Opfer“ (1 S. 15<sup>22</sup>),<sup>1)</sup> und sie setzt sich fort in der Frage des Amos „Habt Schlachtopfer und Speisopfer ihr mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang?“ (Am. 5<sup>25</sup>). Also die Pietät gegen den Ewigen kann auch ohne Darbringung von Opfern geleistet werden. Mit noch stärkerem Nachdruck ist diese Wahrheit in Hos. 5<sup>6</sup> 6<sup>6</sup> 8<sup>13</sup> 14<sup>3</sup> Jes. 1<sup>12b</sup> 29<sup>13</sup> Mi. 6<sup>6-8</sup> Jr. 6<sup>19f.</sup> 7<sup>22f.</sup> 8<sup>3</sup> ausgesprochen (siehe schon oben S. 272 f.).

Die in der ersten Auflage hier von S. 322—324 folgende Auseinandersetzung mit Meinhold über Jr. 7<sup>22f.</sup> meine ich jetzt nicht wiederholen zu müssen. Wer will, lese sie dort nach!

Übrigens auch mit der Betonung des Vorrangs der Pietät und Sittlichkeit im Kreise der menschlichen Leistungen haben die Schriftpropheten, wie man schon an der oben zitierten Frage des Propheten Amos erkennt, nichts absolut Neues zu tun gemeint. Sie haben vielmehr etwas Neues abzuwehren gestrebt, die Überschätzung der Kultusleistungen als eines unfehlbaren Mittels zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens, wie diese Überschätzung bei den Freunden der „Volksreligion“ — in einer Zeit der Veräußerlichung und Oberflächlichkeit oder auch der Erschrockenheit angesichts der hereinbrechenden Katastrophen — mit unkrautartiger Wucherung emporschoß (Am. 4<sup>5</sup> 5<sup>21</sup> 8<sup>10</sup> Hos. 2<sup>13</sup> 3<sup>4</sup> 5<sup>6ff.</sup> 9<sup>4f.</sup> 12<sup>10</sup> Jes. 29<sup>1</sup> 30<sup>29</sup> Mi. 6<sup>6b</sup> Nah. 2<sup>1aβ</sup> Jr. 7<sup>4</sup> etc.).

Bei dieser Betonung des äußerlichen Gottesdienstes, gegen welche die Schriftpropheten opponieren mußten, läßt sich nicht verkennen, daß sie auch in den Kreisen der Priester und der Gesetzeshandhaber Platz gegriffen hatte. Von daher kam das „eingelernte Menschengesetz“ (Jes. 29<sup>13</sup>), und darauf bezieht sich der Satz „Fürwahr, siehe zur Lüge hat sie (eam, die Tora Jahwes) gemacht mancher Lügengriffel von Schriftstellern“ (Jr. 8<sup>3</sup>).<sup>2)</sup> Also der Geist, der die wahre Religion Israels begründet hatte, hat auch über den Bestand seines Werkes gewacht. Von der Herausführung Israels aus Ägypten an hat er Propheten in die religionsgeschichtliche Bahn getrieben, die seine Organe waren (Jr. 7<sup>25</sup>), und als einer dieser

<sup>1)</sup> Die Herkunft dieses Ausspruchs von Samuel ist von mir in ZATW. 1916, 113—17 erörtert worden, und auch Kittel, Die Rel. des V. Isr. (1921), 62 läßt ihn Samuel.

<sup>2)</sup> Vgl. meine Abhandlung darüber in TSK. 1906, 384—391.

Herolde hat Jeremia aufs lauteste verkündigt, was den Grundton der Gottesenthüllung an Israel gebildet hat, und hat dagegen protestiert, daß jener Grundton der Religiosität und Moralität von andern Stimmen übertäubt werde.

Bei diesem Kampf für den wahren Kultus der Gottheit mußten die Schriftpropheten sich auch noch gegen einen ganz besonderen Auswuchs wenden, der in der Zeit sich mächtig zeigte, wo vor dem zermalmenden Schritt der (zum Teil als Gottes Zuchtmeister) auftretenden Weltreiche die nationale Unabhängigkeit Israels dahinsank. Indem dabei nicht nur das Ideal der politischen Freiheit, das weite Volkskreise leicht auf einem höheren Niveau erhält, zusammenstürzte, sondern auch der Druck der Brandschatzungen und Kriegsgreuel sich bleiern auf die Gemüter lagerte, griffen viele auch zu einem ganz außerordentlichen Mittel, um sich die Gunst der göttlichen Sphäre zu erraffen. Man dachte, wie es in Mi. 6 ff. anschaulich geschildert ist, und kam schließlich auf den Gedanken: „Soll ich meinen Erstgeborenen als Sühnopfer für mich, die Frucht meines Mutterleibes als Sündopfer für meine Seele hingeben?“ So begreift es sich, daß in der Zeit des Niederganges, der für die Nation und die echte Religion im (8. und) 7. Jahrhundert hereinbrach, die Darbringung der Kinderopfer einen vorher (s. o. S. 219—225) unerhörten Umfang annahm.

Der Einfluß der Praxis von assyrischen Kolonisten, die dem Adammelekh etc. Kinderopfer darbrachten (2 K. 17<sup>31</sup>), wird kaum mit Oehler (Theologie des AT., § 182) als Anlaß aufgeführt werden können, da diese Götter nicht unter den Empfängern israelitischer Kinderopfer erwähnt werden. Sie wurden hauptsächlich dem kanaanitisch-phönizischen (Bloch, Phön. Glossar, 39f.) und ammonitischen (1 K. 11<sup>7b</sup>) Gotte Molekh geschlachtet ([Gn. 22<sup>10</sup>] Hes. 16<sup>21</sup>) und verbrannt:<sup>1)</sup> 2. K. 23<sup>10</sup> Jes. 30<sup>33 2)</sup> Jr. 32<sup>35</sup> Lv. 18<sup>21</sup> 20<sup>2-5</sup>.<sup>3)</sup> Aber auch Baʿal wird als Empfänger

<sup>1)</sup> *Mèlekh* „König“, wie noch *malkām* „ihr Mèlekh“ (Zeph. 1<sup>5</sup>) zeigt, mit der verdeckenden und verabscheuenden Vokalisation von *bóscheth* „Schandding“ gesprochen; LXX: *Μολόχ*. An *Šēdeq* als alten *mèlekh* von Zion denkt v. Gall in BZATW. XXVII (1914), 160 ohne Grund.

<sup>2)</sup> In Jes. 30<sup>33</sup> ist *mèlekh* punktiert, weil der überaus sarkastische Sinn „Auch das ist gleichsam eine Beutespende für „den König““ Assyriens“, diesen beutegierigen Gewaltherrscher (V. 31), gemeint ist.

<sup>3)</sup> Daß an den zwei zuletzt genannten Stellen unter מֹלֶךְ „Jahwe selbst zu verstehen sei“ (A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebr. Bibel 1909, 62), ergibt sich nicht aus dem Satze „und sollst nicht entweihen den Namen



der Kinderopfer erwähnt: Jr. 19<sup>5</sup>; ebenso 2 K. 17<sup>17</sup> vgl. 16<sup>b</sup>; vgl. auch Dt. 12<sup>31</sup> 18<sup>10</sup>, wo die Kinderopfer der Bewohner Kanaans als Greuel für Jahwe erwähnt sind, und Baʿal ist als Empfänger des Kindesopfers jedenfalls auch in 2 K. 16<sup>3</sup> gemeint, weil es vorher heißt, daß Ahas sich in seiner Religiosität den Königen Israels anschloß (vgl. 1 K. 16<sup>31</sup> etc. 2 K. 17<sup>17</sup> 21<sup>6</sup> vgl. 3). Ferner „Götzen“ überhaupt (Jr. 7<sup>30</sup> f. Hes. 20<sup>31</sup>) und endlich „die Schêdîm“ (Ps. 106<sup>37</sup>; S. 298) sind als Adressaten der Kinderopfer genannt, und diese wurden hauptsächlich auf den Höhen des Tôpheth (vgl. mein WB. 555 a) im Tale Ben-Hinnôm (Gewimmer) oder bloß Hinnôm, südwestlich von Jerusalem, dargebracht (2 K. 23<sup>10</sup> Jr. [2<sup>23</sup>] 7<sup>31</sup> f. 19<sup>6</sup>. 11-14; S. 223 f.)!

Wie in den erwähnten Ausführungen der Schriftpropheten (S. 363 ff.) auch schon Momente enthalten sind, die eine Ergänzung für die kurzen Gesetzesbestimmungen bilden, so haben diese Männer auch direkt eine gesetzesergänzende Tätigkeit geübt. Denn Hosea hat ausdrücklich die Anordnung verkündigt, daß künftighin der Ausdruck „Baʿal“, welcher eigentlich „Besitzer“ oder „Gemahl“ bedeutet, nicht mehr zur Bezeichnung Jahwes gebraucht werden dürfe (2<sup>18/16</sup>). Sodann ist das noch im Deuteronomium (23<sup>2/1</sup>) stehende Verbot, Verschnittene in die Jahwegemeinde aufzunehmen, in dem exilischen Teil des Buches Jesaja (56<sup>3-5</sup>) aufgehoben worden. Noch ein anderer Beleg für diese ergänzende Tätigkeit der Schriftpropheten in bezug auf das Gesetz wird im nächsten Abschnittchen zu erwähnen sein.

Die Richtung der Propheten auf Vergeistigung des Gesetzes zeigt sich auf folgende Weise: z. B. gegenüber dem Fastengebot, wie es formuliert allerdings erst in Lv. 16<sup>29</sup>. 31 23<sup>27</sup>. 32 Nm. 29<sup>7</sup> auftritt, aber als Sitte doch eher bestand (Ri. 20<sup>26</sup> 1 S. 7<sup>6</sup> 12<sup>16</sup> ff. 2 S. 3<sup>35</sup> etc.), heißt es beim Propheten: „Ist nicht dies ein Fasten, das ich erwähle [bevorzuge]: Laß los, die du mit Unrecht gebunden hast etc.“? (Jes. 58<sup>6</sup> ff. und Sach. 7<sup>5-10</sup>). Ferner gegenüber der Sitte des Kleiderzerreißen, womit man die Trauer veranschaulichte, wie es z. B. auch in Davids Mund erscheint (2 S. 3<sup>31</sup>), mahnte der Prophet: „Zerreiße eure

deines Gottes“. Eine solche Entweihung geschah vielmehr gerade dann, wenn Glieder des Jahwevolkes doch dem fremden Gott Mêlekh oder Môlekh Kultus weihten. Auch der Schlußsatz „Ich bin Jahwe“ enthält geradezu eine Widerlegung von Ehrlichs Ansicht, da dieser Zusatz die Verschiedenheit Jahwes gegenüber dem Mêlekh-Môlekh betont und vor ihrer Verwechslung warnt. Dieselbe Unterscheidung liegt in 20<sup>1</sup> f. vor.

Herzen und nicht eure Kleider!“ (Jo. 2<sup>13</sup>). „Beschneidet euch für Jahwe und entfernt die Vorhäute eures Herzens!“ ruft Jeremia (4<sup>4</sup>). Die schon erwähnte Zurücknahme der Ausschließung von Eunuchen aus der Bürgerschaft des Gottesreiches (Dt. 23<sup>2/1</sup>) in Jes. 56<sup>3</sup> ist natürlich auch ein Anzeichen der Vergeistigung des Gesetzes: Der körperliche Mangel soll nicht mehr die Seelenbeschaffenheit um ihren Wert bringen. Auf Vergeistigung des Kultus zielt Am. 5<sup>25</sup> etc. oben S. 365. Vgl. auch noch bei Jr. 31<sup>31-34</sup> nach dem Register!

Dreifach also war die Leistung der Schriftpropheten, die sich auf die eine Seite der göttlichen Bundesbedingungen, die Bundesforderungen, bezog (S. 363 ff.), und doch pflegt dieser Teil ihrer Leistung bei der Betrachtung ihrer Wirksamkeit etwas in den Hintergrund zu treten.

δ) Gewöhnlich wird, wenn von der Prophetenleistung die Rede ist, gleich an die auf die Zukunft bezüglichen Äußerungen der Propheten gedacht.<sup>1)</sup> In diesen aber hatten sie es nicht sowohl mit der Verkündigung von einzelnen Momenten zu tun, obgleich dieselbe keineswegs fehlt, wie es nach den gewöhnlichen Darstellungen zu sein scheint. Denn man denke daran, daß Amos (7<sup>9, 17</sup>) eine individuelle Drohung gegen Jerobeam II. etc. auszusprechen hatte, daß Jesaja gegen den Hausminister Sebna sprach (22<sup>15</sup> ff.), oder den Abzug der Assyrer von Jerusalem (29<sup>1</sup> ff.) und ihre Vernichtung durch einen Nicht-Mann (31<sup>8</sup>) aussagte, und daß Jeremia den Eintritt des Todes von Hananja noch für das betreffende Jahr ankündigte (Jr. 28<sup>16</sup> f.); vgl. auch noch Jr. 20<sup>3</sup> ff. 24<sup>6, 8</sup> (2 K. 25<sup>27, 5</sup>) und Sach. 7<sup>5</sup>. Aber der Hauptinhalt der prophetischen Weissagungen bestand in der Zeichnung der Grundlinien der zukünftigen Gottesreichsgeschichte.

Die in der altprophetischen Zeit bis zur Nathansweissagung (S. 289 f.) verlaufende Linie der Zukunftsperspektive stieg weiter ihrem Gipfel zu.<sup>2)</sup>

Die bis dahin erreichte Einengung des Ursprungskreises des künftigen Erretters auf die davidische Familie fand in der Schlußpartie des Amosbuches (9<sup>8 b-15</sup>; S. 343 f.) eine

<sup>1)</sup> Umgedreht steht die Zukunftsverkündigung der Propheten für die Talmudlehrer nur in zweiter Linie (E. Bass, Die Merkmale der israelitischen Prophetie etc. 1917, 45). Das stimmt mit unten Kap. VIII.

<sup>2)</sup> Beachte auch die Bekanntheit „des Tages Jahwes“ in Am. 5<sup>18 a</sup>!

weitere Vertiefung. Dieses Königshaus, das bei der Reichsspaltung (ca. 933) gleichsam zu einer „Hütte“ geworden war und wegen der seitdem eingetretenen Verluste sich sogar zu einer „fallenden“ Hütte gestaltet hatte, soll von allen ihren Rissen wieder befreit und wieder wie in den Tagen der grauen Vorzeit (d. h. in der Zeit vor der Reichsspaltung) ausgebaut (wieder zu einem Haus gemacht) werden.<sup>1)</sup> Auf dieselbe Zukunft lehrt auch Hosea hinblicken, wenn er weissagt,<sup>2)</sup> daß die Israeliten nach ihrer Strafzeit wieder Jahwe als ihren Gott und David (die davidische Dynastie) als ihren König aufsuchen werden (vgl. 8 4 10 3 13 10 f., wo Hosea das Königtum des Reiches Israel verwirft). Dieselbe Verbindung des zukünftigen Retters mit der Familie Davids wird dann in Jesajas Reden (7 14 9 5 f. 11 1 ff.) noch deutlicher verkündigt etc., und nach dem in ihren Worten sich spiegelnden Bewußtsein der Propheten war die Geburt dieser Verkündigungen diese: Die in dem menschheitsgeschichtlichen Ziele der wahren Religion Israels von vornherein mit enthaltene Idee vom künftigen Heile wurde bei ihrer Entfaltung an einen Vermittler geknüpft und dieser in einem als Garantiezeichen verheißenen (Jes. 7 14), von Gott geschenkten (9 5) und geistbegabten (11 2) Davididen erschaut.

Der positiv in den Quellen vorliegende Tatbestand ist also dieser, daß in den verschiedenen Epochen der Geschichte von Israels Religion in der Erkenntnis ihrer Herolde auch Bilder einer erhebenden Heilszukunft auftauchten.

Welches aber war das Ursprungsverhältnis der alttestamentlichen Heilsweissagung zu fremden Ideenkreisen? Die Antwort kann — mit Rückblick auf oben S. 177 f.! — kurz so lauten. Die in der babylonischen Literatur enthaltenen Aussagen über die Zukunft sind nicht nur sehr gering an Zahl, kurz und unbestimmt (M. Jastrow, *Die Religion Babylonien* etc. II, 583), sondern beziehen sich auch fast nur auf Politik und andere äußerliche Angelegenheiten (ebenda, S. 586 etc.; A. Ungnad bei Grefmann, *Altorientalische Texte* etc. 1909, 73 f.). Ferner das stereotyp von Unglück zu Glück fortschreitende Schema der

<sup>1)</sup> *šōlām* ist oft nur relativ gebraucht (Ex. 21 6 etc.; mein WB. 318).

<sup>2)</sup> in 3 4 f., dessen Echtheit, wie in meiner Einleitung § 61, 1, so jetzt auch von Kittel, *Geschichte Israels* II (1922), 441<sup>5</sup> geschützt wird. Nowacks Bemerkung, daß „V. 5 über das V. 3 Erzählte hinausgreife, auch die in V. 5 gebrauchten Wendungen und Vorstellungen nur in der Literatur seit Hesekiel sich fänden“ (im HK. 1922), ist nicht bloß unbelegt, sondern auch nicht beweiskräftig, weil die späteren Stellen die abhängigen sein könnten.



ägyptischen Zukunftsbilder (Ulr. Wilcken, Zur ägyptischen Prophetie [im „Hermes“ 1910, 544—60]) ist nicht von der alttestamentlichen Prophetie nachgeahmt worden. Dies wird schon dadurch bewiesen, daß es den Volkspropheten Israels nicht bekannt war, da sie die Zukunftsperspektive nur mit rosigen Farben malten (Jr. 6<sup>14</sup> 8<sup>11</sup> 14<sup>13</sup> Hes. 13<sup>10. 16</sup>). Dieser Umstand ist auch wieder von Lehmann-Haupt, Israel (1911), 262f. und Smith im ICC. zu Micha 5<sup>1</sup> (1912) nicht beachtet worden. Beigestimmt haben mir Cornill, Zur Einleitung 1912, 78; Sellin, Der altt. Proph. 1912, 176; Buttenwieser, The Prophets of Israel 1914, XVII f. — Die wesentliche Originalität der alttestamentlichen Weissagung gegenüber diesen beiden Arten von Zukunftsbildern liegt aber positiv in folgenden Punkten: 1. Wie sich die althebräische Literatur auch vor der babylonischen dadurch auszeichnet, daß sie die erste Impietät des Menschen gegenüber seinem Schöpfer und tausendfachen Wohltäter einer besonderen Darstellung wert gefunden hat (Gn. 3<sup>1</sup> ff.), so wird auch nur in Israels Weissagung die Tilgung der Menschheitsschuld als die unterste Grundlage der Harmonie zwischen Gott und Mensch hingestellt (Gn. 3<sup>15</sup> J etc. Jes. 1<sup>18</sup> etc. Mi. 7<sup>19</sup> Jr. 31<sup>34 b</sup> Hes. 36<sup>25</sup> etc.), und 2. nur die alttestamentliche Prophetie besitzt ihren Gipfelpunkt in der Verkündigung von einem Plane der Gottheit, das Heil der Menschheit und damit ihren wahren Frieden in einem mit Abrahams Berufung begründeten Gottesreiche zu verwirklichen (Gn. 12<sup>3 b</sup> etc. Jes. 5<sup>1-7</sup> 28<sup>23-29</sup> 41<sup>8</sup> etc. 42<sup>6</sup> 49<sup>6</sup>). Vgl. noch unten S. 378, Anm. 1!

Die Heilserwartung des AT. war ein positiver Sproß aus der eigenen Wurzel der alttestamentlichen Religion.<sup>1)</sup> Trotzdem lautet eine neue Behauptung, daß „die Heilseschatologie in Israel nicht autochthon“ sei.<sup>2)</sup>

Die Gründe für diese Behauptung aber sollen diese sein: Erstens sei für die Unheilseschatologie fremder Ursprung wahrscheinlich. „Was ihr recht ist, muß der Heilseschatologie

<sup>1)</sup> Die Unheilserwartung war erst eine nachfolgende Begleiterscheinung, die durch das menschliche Verhalten zur gottbegründeten Religion herbeigeführt wurde. Daher ist es auch verkehrt, die Unheilserwartung voranzustellen, wie es bei Sellin, Der alttestl. Prophetismus (1912), 113 ff. geschieht.

<sup>2)</sup> H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905), 245. Das „nicht autochthon in Israel“ ist von Sellin nicht beachtet worden, indem er sich in „Der alttestl. Prophetismus“ 150 f. auf Greßmanns Seite stellte. Nicht um das Alter von Heilserwartungsgedanken in Israel handelt es sich, sondern um die Frage, ob ein Ursprung der Heilserwartung der alttestamentlichen Religion anzunehmen ist, der nicht in deren eigenem Wesen gelegen hätte.



billig sein.“ Indes daß für die Gerichtsdrohungen der Sprecher der israelitischen Religion ein ausländischer mythischer Ausgangspunkt mit Unrecht von Greßmann behauptet wird, soll unten S. 374f., 376<sup>1</sup> gezeigt werden. — „Zweitens wären die treibenden Kräfte, die zur Entstehung der Heilseschatologie geführt haben, wohl noch durchsichtig und erkennbar, falls sie in Israel je wirksam gewesen wären.“ Dies muß als ganz willkürlich bezeichnet werden. Denn die Quelle der Heilsverkündigung des AT. liegt ja positiv vor: die durch Israel mit der Menschheit geschlossene Gottesverbindung, als deren Herolde die Propheten sich nun einmal wußten, strebt zu immer vollerm Heile als ihrem letzten Ziele hin (Gn. 12 1-3 J, etc.). — „Drittens haben wir bei vielen einzelnen Ideen die ausländische Herkunft bewiesen, und wie vieles Einzelne, so wird auch das Ganze aus der Fremde von irgendwoher stammen.“ Damit bezieht sich Greßmann darauf, daß in Hos. 2 20/18 von einem Bunde Gottes mit den Tieren gesprochen wird (vgl. Hes. 34 25 Lv. 26 6 Jes. 35 9), um sie von der Verheerung des israelitischen Bodens fernzuhalten, ferner daß in Jes. 11 6-8 eine Umwandlung der Tiere geweissagt, daß in Jes. 2 4 || Mi. 4 3 etc. von einer Beseitigung der Kriegswaffen die Rede ist, daß nach Am. 9 13 Hos. 2 23f. etc. die Fruchtbarkeit des israelitischen Landes in der Heilsperiode sehr groß sein soll, daß nach Jes. 40 3f. etc. jeder Berg und Hügel sich senken wird für die Heimkehr der Exulanten aus Babylonien, etc. Und diese Linien in dem prophetischen Zukunftsgemälde sind von „ausländischer Herkunft“? Weshalb soll denn Israel nicht auch selbst derartige Vorstellungen besessen haben? Aber in den Zukunftsschilderungen soll auch „Milch und Honig“ eine Rolle spielen (Greßmann 210f.), und „die altisraelitischen Paradieseserzählungen wissen nichts von Milch und Honig, und das ist wohl zu beachten“ (S. 212f.). Doch wenn vom „Lande, das von Milch und Honig fließt“, auch wirklich in den Zukunftsschilderungen die Rede wäre, so würde dieser Pinselstrich ja aus der Häufigkeit, mit der dieser Ausdruck sich in den Geschichtsbüchern usw. findet (Ex. 3 8 J etc.), als ein in Israel wohl bekannter erwiesen werden. Auch ist der Schluß Greßmanns „Wie vieles Einzelne, so wird auch das Ganze aus der Fremde stammen“ völlig unwissenschaftlich. Denn zwischen der Herkunft einzelner Farben und der Herkunft der Gesamtkonzeption eines Gemäldes besteht kein Kausalzusammenhang. Sagt doch Greßmann selbst am Schlusse seines Vorwortes: „Was ich wirklich und völlig mein eigen nenne, ist nicht das Einzelne, sondern das Ganze.“ — Doch auf S. 245 fährt er fort: „Als Hauptgrund führen wir viertens den fragmentarischen Charakter der älteren Heilseschatologie an.“ Als wenn dies überhaupt etwas für die ausländische Herkunft der Heilsverkündigungen erweisen könnte! Außerdem wäre, wenn die Heilserwartungen aus einer mythischen

Vergangenheit Israels stammten, zu erwarten, daß sie in der älteren Literatur am meisten hervorträten. Wie die Heilsverkündigungen aber tatsächlich nach den Quellen auf die hintereinander folgenden Perioden der israelitischen Religionsgeschichte verteilt waren (s. o. S. 177 u. 288f.), kann man gar wohl einen innerlich begründeten Parallelismus zwischen dem Charakter der betreffenden Periode und den Verheißungen nach Menge und Art finden.

Außerdem muß zur Einzelkritik der erwähnten neueren Aufstellung noch dieser allgemeine Satz gefügt werden, daß in ihr die Eigenart des Prophetismus, in welchem nach dem Bewußtsein Israels die Heilsweissagungen ihren innersten Quell besaßen, nicht zu ihrem geschichtlichen Rechte kommt.

Besonders grell sticht vom prophetischen Zeugnis aber ein solcher Satz wie dieser ab: „Die ganze Heilseschatologie, die dem inneren Wesen der kanonischen Prophetie von Grund aus widerstreitet, ist ein mehr unfreiwilliges Zugeständnis an die populäre Eschatologie, in deren Vordergrund eben nicht das Unheil, sondern das Heil stand“ (Grefmann 236). Also die Männer, wie Amos und seine Reihe, die ihr Zentrum und ihren Quellpunkt nur in ihrem Gott sahen, die sich von den Volkspropheten so deutlich unterschieden (Jes. 29<sup>10. 14</sup> etc.; s. o. S. 352f.) und gegen die „Volksreligion“ samt ihrer „Volkeschatologie“ (s. o. S. 353<sup>1</sup>) mit Wort und Tat protestierten, müssen hier den Vorwurf ertragen, daß sie nur aus Konzession an die Volkserwartungen verkündet hätten, daß der Ausgang der Wege Gottes im Lichte des Heiles liege.

Also weder in „altorientalischen“ Erwartungen (S. 177f.) noch überhaupt in einer ausländischen Heilseschatologie (S. 369f.) noch in einer „populären“ Heilshoffnung Israels (S. 353, Anm. 1; 371f.) besaß die Heilsweissagung der alttestamentlichen Religion ihren Quellpunkt.

Dieses Urteil kann ja auch speziell nicht durch jene Aussagen des AT. verhindert werden, die von einer Zurückhaltung und Umwandlung der Tierwelt handeln, also an den paradiesischen Zustand erinnern (Hos. 2<sup>20/18</sup> Jes. 11<sup>6-8</sup> etc.; S. 371). Denn diese Aussagen bilden keineswegs das Zentrum der prophetischen Zukunftsdarstellung. Das Zentrum der prophetischen Weissagungen von der Vollendung des Gottesreiches liegt vielmehr auf dem religiös-moralischen Gebiete, und auf diesem Boden ist deshalb auch die innerliche Wurzel dieser Weissagungen zu suchen: der Plan zur Wiederherstellung der durch die menschliche Impietät zerstörten Disharmonie zwischen Gott und Menschen war Aus-

gangspunkt und Endziel dieser Weissagungen. Folglich verliert das neuerdings viel gehörte Dogma „Urzeit = Endzeit“<sup>1)</sup> seine Grundlage. Anstatt seiner ist erstens der wirkliche Ausgangspunkt der Heilerscheinungen zu betonen, zweitens die bloß peripherische Bedeutung der jetzt viel genannten „Paradiesfarben“<sup>2)</sup> des Zukunftsbildes anzuerkennen, und drittens die Möglichkeit ihrer innerisraelitischen Herkunft zuzugeben.<sup>3)</sup>

Diese Zukunftsverkündigungen mußten leider sich oft zu Drohungen gestalten. Es war die Schuld der Menschen, die häufig ihre religiöse und moralische Pflicht verletzten, daß viele von den Weissagungen einen blitzesschwangeren Gewitterhimmel am Horizont der Zukunft malen mußten.

So mußte in das Begriffsalphabet der Zukunftsdarstellung als relativ neue Größe „der Tag Jahwes“ eintreten.<sup>4)</sup> Dieser Ausdruck bezeichnet, wie man aus Am. 5 18 a ersieht, den Tag der besonderen Wirksamkeit Jahwes (vgl. Gn. 2 4 b J, Jos. 10 10-12), den Tag seines Auftretens zur glänzenden Hinausführung seines in Israel angefangenen Werkes, die für die Jahwefeinde selbstverständlich zum Gerichtsakt werden muß, weshalb Amos 5 18 b trauernd fragte: „Wozu doch soll er euch dienen?“<sup>5)</sup> Weiter tritt dieser Ausdruck auf in V. 20 (vgl. „den Tag Jezreels“ mit dem „Tag der Zurechtweisung“ und dem Kampftag: Hos. 2 2 5 9 10 14; „der Tag Midians etc.“: Jes. 9 3): der Tag der Reaktion von Gottes Heiligkeit gegen alles Gottwidrige (Jes. 2 12 ff. 13 6. 9. (13) 22 5 34 8); cf. Jr. 46 10; Jo. 1 15 2 1 f. 11 3 4 4 14; Zeph. 1 7. 14-16 2 2; Sach. 14 1 (cf. 7); Ob. 15; Hes. 13 5 30 3 (cf. 36 33 39 8. 11. 13); Kl. 1 12; Mal. 3 23 (4 5).

Der Ausdruck „der Tag Jahwes“ war also zur Zeit des Amos bekannt und hatte nach 5 18 a den oben angegebenen Begriff. Um diese ältere Bekanntheit jenes Ausdrucks festzustellen, braucht man sich nicht<sup>6)</sup> noch auf den Ausdruck „an

<sup>1)</sup> Nach Gunkel bei Greßmann, Der Ursprung etc., 193 und anderen.

<sup>2)</sup> Belege darüber und überhaupt weitere Ausführungen gibt mein Buch „Die messianischen Weissagungen“ (1923), 42. 44. 73 usw.

<sup>3)</sup> Antwort für A. C. Welch, Religion of Israel 1912, 284.

<sup>4)</sup> „Auf ihn weist der Prophet schon 2 16 hin“ (Kautzsch, Bibl. Theol. 253, Marti und Nowack 1922 z. St.) ist unbegründet. Vielmehr ist „an jenem Tage“ nur = zur Zeit der vorher erwähnten Ereignisse.

<sup>5)</sup> Die „Volkseschatologie“ in bezug auf den Tag Jahwes „hörte“ mit seiner prophetischen Genauerbestimmung nicht „auf“ (Sellin, Der alttestl. Proph. 148). Sie lebte in der „Volksreligion“ weiter.

<sup>6)</sup> mit Greßmann, Der Ursprung usw. (1905), 142.

jenem Tage“ (Am. 8 9. 13) zu berufen, und darf dies auch nicht. Denn an diesen zwei Stellen besitzt der Ausdruck ja bereits den relativ neuen Begriff, wonach er, wie oben gezeigt wurde, speziell auch der Tag des Gerichts über die ungetreue Majorität des Jahwevolkes war.

Die Analogie von „der Tag Midians“ oder des babylonischen *âmu* „Tag 2. 3. = Sturmtag“ will Greßmann 143 nicht gelten lassen, weil der Tag Jahwes ja auch „ein Tag des Erdbebens, des Feuers, der Überflutung, des Gewitters, der Finsternis, der Seuchen, der wilden Tiere, des Schreckens usw.“ sei. Aber dieser Tag mußte leider wesentlich ein Tag des Kampfes sein, und Erdbeben, Feuer, Überflutung, Gewitter, Finsternis etc. waren nur Mittel des göttlichen Gerichtsaktes oder Begleitmomente desselben. Greßmanns Frage „Mit welchem Rechte will man alle diese Dinge (daß nämlich der Tag Jahwes auch ein Tag des Erdbebens usw. genannt wird) leugnen oder wenigstens in den Hintergrund drängen zugunsten jener wenigen Stellen, die von einem Kampfe Jahwes an seinem Tage reden?“ — können wir also nur so beantworten: Selbstverständlich besteht das Recht, den wesentlichen und gleichbleibenden Akt und Zweck eines Tages als die Hauptsache zu betrachten und die wechselnden Mittel und Begleitumstände jenes Aktes als die Nebensache anzusehen.

Greßmann meint, mehr Wahrscheinlichkeit habe die Bedeutung „Festtag Jahwes“, wie es „Festtage der Baale“ (Hos. 2 15/13) gab. Diese Auffassung hat, was Greßmann nicht erwähnt, schon G. Hoffmann<sup>1)</sup> vorgeschlagen. Aber da wäre ein Tag, den das Volk zu Ehren Jahwes begangen hätte, in einen umgewandelt worden, den Jahwe begangen hätte. Sodann kommt er zu der Deutung „der Tag, an dem Jahwe sich irgendwie offenbart“ (S. 144). Aber diese Definition ist zu vag. Im Auswahl-AT. II, 1 (1910), 347 erklärt er: „Wohl ursprünglich der Neujahrstag der künftigen Welt, an dem das Licht der Sonne neu erstrahlt und Jahwe den Thron des Allbeherrschers ersteigt.“ Das ist ein willkürliches Ignorieren der Quellen, aus denen allein eine gültige Deutung eines alttestamentlichen Ausdrucks geschöpft werden kann. Für die alttestamentliche Religion (s. o. S. 161 f. 238) war Jahwe von vornherein der wahre Gott der Welt.

Die Hauptsache aber ist, daß man behauptet, mit dem Tage Jahwes sei ursprünglich „die Erwartung einer großen Weltkatastrophe“ verbunden gewesen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> In ZATW. III, 112; ebenso Gunning, De Godspraken van Amos, 114.

<sup>2)</sup> Greßmann, Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie, S. 144.



Zur Begründung führt man an, daß aus der Weltkatastrophe wohl eine speziell palästinische habe werden können, während das Umgekehrte in historischer Zeit undenkbar sei, da der Glaube an Weltkatastrophen nur in der mythischen, d. h. prähistorischen, Epoche entstanden sein könne (Grefßmann 144). Aber in der Beschreibung des Tages Jahwes handelt es sich nicht um eine „Weltkatastrophe“, sondern um ein Einschreiten des obersten Weltenrichters gegen die gottfeindliche Menschenmasse in Israel und zum Teil außer Israel, wobei der Welten-gott die verheerenden Mächte der Natur in seinen Dienst nimmt. Weil aber nach den Quellen dies das wirkliche Werk des Tages Jahwes war, deshalb konnte dieses Gericht auch in der geschichtlichen Zeit an Umfang und Schrecklichkeit wachsen, je nachdem die gottfeindliche Bosheit sich verallgemeinerte und an Intensität gewann.

Als weitere Gründe führt man diese an. Zephanja könne nicht zum erstenmal die Idee einer Weltkatastrophe ausgesprochen haben, weil er keine klare Anschauung damit verbinde. Aus 1<sup>18</sup> könnte man auf einen Weltbrand schließen, indem es heiße „am Tage der Wut Jahwes, wenn durch das Feuer seiner Eifersucht die ganze Welt zerstört wird“. Das wäre aber für Grefßmann nur dann eine klare Anschauung, falls Jahwe „der einzige Schauspieler auf der Bühne des Welt dramas wäre“. Aber es heiße auch „ein Tag der Trompete und des Kriegsgeschreis“ etc. (Zeph. 1<sup>16</sup>). Zephanja erwarte also trotz des gegenteiligen Scheines der Einleitungsworte keine Weltkatastrophe, die durch Jahwe herbeigeführt werde, sondern „einen Krieg, mit dem niemals die ganze Welt, sondern nur ein Teil überzogen werden kann“. — Aber hat denn Zephanja auch wirklich „die Idee einer Weltkatastrophe“ aussprechen wollen? Wenn 1<sup>18</sup> gesagt ist: „Durch das Feuer seines Eifers soll die ganze Erde verzehrt werden“, so ist „Feuer“ selbstverständlich im metaphorischen Sinne gemeint, und die Erde ist im darauffolgenden parallelen Satze durch „Erbewohner“ gedeutet.<sup>1)</sup> Doch soll die „Weltkatastrophe“ schon von Amos ausgesprochen worden sein, weil er am Tage Jahwes Dürre, Erdbeben, Seuche, Sonnenverfinsterung (1<sup>2</sup> 2<sup>12</sup> 6<sup>8</sup> 8<sup>9</sup>; Sellin, Der altt. Proph. 115) erwarte. Indes auch diese Naturereignisse sind nur Mittel des Gerichts, aber nicht einer „Weltkatastrophe“. — Soweit ferner in Jes. 2<sup>5ff.</sup> die Drohung von

<sup>1)</sup> Gegen Grefßmanns Meinung haben sich nach mir (schon 1912) auch W. Cossmann in BZATW. XXIX (1915), 9 ff.; (vgl. mein Referat in „Die mess. Weiss.“ 1923, 43 f.), ferner Cornill in TSK. 1916, 308. 316 und Nowack im HK. 1922, 290 erklärt.

dem ausdrücklich genannten Israel auch auf die Menschheit hinausblickt, ist auch deren gottfeindlicher Hochmut als Anlaß des Gerichts ins Auge gefaßt. Und in Jes. 28<sup>14ff.</sup> „wird eine Weltflut vorausgesetzt“ (Greßmann 147)? Da ist nur von der „daherflutenden, d. h. dahersausenden Geißel“ (mein WB. 495<sup>a</sup>) die Rede, und in Jes. 54<sup>9</sup> steht, was Greßmann hierbei übersehen hat, daß Gott eine weltzerstörende Wasserflut nicht wieder herbeiführen werde. Man schreibt freilich auch noch: „Im alten Israel kannte man zwei Katastrophen, eine in der Vorzeit: die Sintflut, eine in der Endzeit: den Tag Jahwes“ (Greßmann 160). Aber die zweite Hälfte davon ist einfach falsch. Denn „der Tag Jahwes“ besitzt nicht den Charakter einer „Katastrophe“. Er spielt auf dem religiös-sittlichen Gebiete. Er ist ein Gerichtsakt, der für die Feinde des Gottesreichs selbstverständlich Strafen bringt.<sup>1)</sup>

Hiermit aber meine ich die Aufstellung, daß die Bedrohung des gottlosen Israel mit dem Gerichtsakt der gerechterweise zürnenden Gottheit aus einer „mythischen Erwartung einer großen Weltkatastrophe“ erwachsen sei, schon hinreichend beleuchtet zu haben: die Quellen sagen davon nichts Positives, was sie aber wirklich sagen, ist dies, daß in den Zukunftsgemälden sich zum Lichte des Heiles für die Jahwegemeinde leider auch das Dunkel des Gerichts für die Jahwefeinde fügen mußte, und daß dieses Gericht auch andere Völker umfassen muß, teils um für Israel wegen verschiedener Arten des Völkerverhaltens einzutreten (Am. 1<sup>3ff.</sup> etc.) und teils wegen der Menschheitssünde überhaupt, je deutlicher die Idee des Ewigen als des Weltengottes in den Vordergrund trat.

Also ist es unrichtig, die in religiös-ethischem Kausalnexus stehende Weissagung der prophetischen Religion Israels zu kosmologisieren und damit zu naturalisieren.

Tröstlich für das Auge des Betrachters jener düster drohenden Zukunftsbilder ist es, daß die Weissagungen — man könnte fast sagen: natürlich — nur bedingt ausgesprochen wurden.

<sup>1)</sup> Übrigens ist es unbewiesen und unbeweisbar, daß „in den Schriften der Propheten folgende kosmisch-mythologische Bilder so häufig sind: Weltbrand und Weltflut, ein neues Chaos und eine Neuschöpfung, Kämpfe der Gottheit wider Mächte der Untiefe und des Himmels“ (Gunkel in ZDMG. 1908, 538, wiederholt in „Reden und Aufsätze“ 1913, 139). Über Weltbrand und Weltflut s. o. S. 375 und über die Stellen, wo eine Anspielung auf Marduks Kampf mit der personifizierten Urflut Tiāmat vorzuliegen scheint, s. o. S. 180, Anm. 4!

So ist es in Am. 7<sup>1ff.</sup> veranschaulicht, und am deutlichsten trat dies dort in der Töpferwerkstätte vor das prophetische Auge Jeremias hin (18<sup>7-10</sup>). Freilich wurden dadurch auch die Verheißungen zu bedingten Größen. Aber diese Bedingtheit des drohenden und des verheißenden Teiles der Weissagung schließt doch auch noch eine wichtige Konsequenz in sich, die uns gegenüber einer Schwierigkeit aufatmen läßt, die sonst leicht niederdrückend erscheinen kann. Nämlich diese Bedingtheit der Weissagungen ist der erste Faktor, der die Nichterfüllung oder die nur modifizierte Art der Erfüllung eines Teiles der Weissagungen erklärt.<sup>1)</sup> Der hauptsächlichste unter den Faktoren, die diese teilweise Nichtverwirklichung der Weissagungen verständlich machen, liegt aber in der letzten Aufgabe, die das hebräische Prophetentum im Gebiete der Weissagungen zu leisten hatte, nämlich sie zu vergeistigen.

Die höchste Leistung des hebräischen Prophetentums bestand in der Vergeistigung der Weissagung von der Zukunft des Gottesreiches.

Diese Vergeistigung tritt aber hauptsächlich in folgenden Spuren zutage.

a) Das Verhältnis des Gottesreiches zur irdischen Sphäre wurde immer mehr gelockert. Was man in dem Umstand, daß der erste und bleibende Besitz der Patriarchen im Lande der Verheißung eine Grabhöhle war (Gn. 23<sup>20</sup> etc.), symbolisiert sehen kann, daß die Beziehung des Gottesreiches zur Erde im Grunde nur eine negative sein sollte, das trat in den Weissagungen immer heller in das Licht der Geschichte. Denn schon Jesaja hatte nicht nur zu betonen, daß das Gottesreich sich auf seine religiös-sittliche Aufgabe zurückziehen solle (30<sup>15</sup> etc. s. o. S. 362f.), sondern er hatte auch zu verkünden, daß der vollkommene Beherrscher (s. o. S. 369) des Gottesreiches nicht aus dem Wipfel, sondern aus der Wurzel des mit einem Baume verglichenen Hauses Davids hervorgehen werde (Jes. 11<sup>1</sup>), und sein Zeitgenosse Micha hat hinzugefügt, daß dieser Herrscher nicht in der Residenz, sondern in dem kleinen Stammorte der davidischen Familie geboren werden solle (5<sup>1</sup>). Noch mehr trat dann bei dem exilischen Ergänzender des Buches Jesaja die Familie Davids sozusagen in das Volk Israel zurück (55<sup>3-5</sup> etc.).<sup>2)</sup> Andere

<sup>1)</sup> Die Nichtanerkennung von Jr. 18<sup>7-10</sup> bei Sellin, Der altt. Proph. (1912), 246 und bei anderen ist noch weiter in Theol. AT.s (3. Aufl. 1923), § 24 beurteilt worden.

<sup>2)</sup> Zu weit aber geht man, wenn man behauptet, daß bei den Schriftpropheten schon der Gedanke „Das Reich Gottes gehört diesem Äon nicht

Hauptspuren der fortschreitenden Vergeistigung der Weissagung waren diese:

b) Die übermenschliche Befähigung der Persönlichkeit, die die Vollendungsphase des Gottesreiches heraufführen sollte, trat immer klarer vor das Auge der Prophetie (Jes. 9<sup>5</sup> f. 11<sup>2</sup> Mal. 3<sup>1</sup> f.).<sup>1)</sup>

c) Immer deutlicher wurde auf das Sühnleiden als ein Moment in der Leistung dieser Persönlichkeit hingewiesen (Jes. 7<sup>15</sup> 11<sup>1</sup> Mi. 5<sup>1</sup> Sach. 9<sup>9</sup> 12<sup>10</sup>, indirekt: Jes. 53).

d) Der Begriff des Heiles wurde verinnerlicht. Man darf zwar nicht sagen,<sup>2)</sup> daß zuerst das Heil nur in irdischem Glück (Ex. 20<sup>12</sup>) bestanden habe; denn vergleiche die fünf Segensmomente in Gen. 12<sup>2</sup> f. usw. Auch der Stoßseufzer „Ewiger, auf dein Heil habe ich immer geharrt“ (Gn. 49<sup>18</sup>) kann nicht auf bloß „diesseitiges“ Heil blicken. Andererseits fehlte auch den Zukunftsbildern der Propheten keineswegs das irdisch-materielle Moment (Am. 9<sup>13</sup> f. etc.). Indes die Vergebung der Schuld wurde immer lauter als Vorbedingung der Harmonie mit Gott hervorgehoben (Hos. 2<sup>22/20</sup> b 5<sup>15</sup> a Jes. 1<sup>18</sup>, 27 Mi. 7<sup>19</sup> Jr. 31<sup>34</sup> b Sach. 13<sup>1</sup> Hes. 36<sup>25</sup> Jes. 53<sup>4</sup> etc.).

e) Die Notwendigkeit der Sinnesänderung als der Voraussetzung für die Erlangung des Heiles wurde immer lauter betont (Am. 5<sup>14</sup> etc. Jes. 7<sup>3</sup> etc. [S. 379 f. 381] Jr. 31<sup>33</sup> Hes. 36<sup>26</sup> Jo. 2<sup>13</sup> Mal. 3<sup>23</sup> f. 14<sup>5</sup> f.).

an“ vorliege (A. Jeremias im Theol. Lit.-Blatt 1912, 437). Denn erstens spricht Hos. 6<sup>2</sup> trotz v. Baudissin (s. u.) nur von Israels geschichtlicher Wiederherstellung. Zweitens würde auch, wenn Hos. 6<sup>2</sup> von Auferstehung der Toten spräche, dies nicht „die Aufrichtung eines neuen irdischen Königreichs voraussetzen“ (gegen A. Jeremias).

<sup>1)</sup> An dem schönen Satze von O. Procksch (Theol. Lit.-Bericht 1910, 324): „Da die Wunderblume der messianischen Hoffnung aus dem Geiste der alttestamentlichen Religion in Verbindung mit der Königs-idee zu begreifen ist, so ist in Israel das Schöpferische, Urwüchsige zu suchen, außer Israel nur die schwachen Analogien“ ist nur die Mitwirkung „der Königs-idee“ unbegründet (vgl. mein „Messian. Weissagungen“ 1923, 57). — Auch die Idee vom Leiden des Heilsmittlers ist schon wegen ihres bloß allmählichen Hervortretens (s. o.) aus dem sittlichen Wesen der alttestamentlichen Prophetie selbst und nicht aus babylonisch-orientalischer Wurzel (Greßmann, Der Ursprung etc. 328 f.), nämlich dem Tammûz-Adonis-Mythus (s. o. S. 178. 320), erwachsen. — Mein Urteil hierüber teilt Sellin, Der alttestl. Proph. (1912), 233.

<sup>2)</sup> So z. B. A. Jeremias im Theol. Literaturblatt 1912, 437.



f) Endlich auch die Tendenz des Gottesreiches auf Lösung von der Nationalität wurde allmählich immer deutlicher enthüllt:<sup>1)</sup> Am. 9<sup>12</sup>; Jes. 2<sup>2-4</sup>. || Mi. 4<sup>1-3</sup>: die Religion des Offenbarungsgottes wird einst in und außerhalb Israels zur Anerkennung gelangen und die Rechtsgrundlage eines allumfassenden Friedensreiches darbieten;<sup>2)</sup> Zeph. 2<sup>11</sup> 3<sup>9b</sup> (mein WB. 82<sup>b</sup>)<sup>3)</sup> Sach. 8<sup>23</sup> Mal. 1<sup>11</sup>.

Diese letzterwähnte Gedankenbewegung verlief aber in einer zweifachen Richtung:

Auf der einen Seite mußte immer greller die Erkenntnis aufflammen, daß das Heil nicht der ganzen Nation Israel zufallen werde. Als ein Seitenstück zu der Tatsache des fortschreitenden Abfalles von der legitimen Religion mußte sich der Gedanke aufdrängen, daß nur, aber auch wirklich „sieben“ Tausend übrig bleiben würden, die ihre Knie nicht dem Baäl gebeugt haben (1 K. 19<sup>18</sup>). Das war der Restgedanke, der auch in Amos mehrfach zum Ausdruck kommt: 3<sup>12<sup>4</sup></sup> 5<sup>15b</sup>; 9<sup>8b</sup> (S. 343f.), aber eben dieselben finden das Leben durch Erstreben des Guten etc. (5<sup>14a</sup>. 15<sup>a</sup>)! Ferner tritt er bei Hosea in den Aussagen über das aus dem läuternden Exil schließlich zurückkehrende Jahwevolk (2<sup>16/14f.</sup> 21 3<sup>4</sup> etc.) auf. Bei Jesaja gelangt er ganz klar in doppelter Weise zur Aus-

<sup>1)</sup> Die anfängliche relative Verknüpftheit des speziellen Gottesreiches mit der Nation Israel (s. o. S. 217) war aber nicht „das weltgeschichtliche Verhängnis Israels“ (Kittel, Die Psalmen 1914, 187), sondern ein Mittel der heilsgeschichtlichen Pädagogie, die das Bewußtsein von der wahren Religion erst in einer Pflanzschule erstarken lassen wollte, ehe es als Missionar in die Völkerwelt hinaustreten sollte.

<sup>2)</sup> Freilich hat man (Stade § 112, 1 und andere!) in jener Weissagung „epigonenhafte“ Ideen gefunden, nachdem man gegen den Sinn der Worte in ihnen eine äußerliche Erhebung Jerusalems und darum eine „Vergrößerung“ des Jesajanischen Gedankens von Jerusalems innerer Bedeutung entdeckt hatte. Aber schon im prinzipiellen Monotheismus der Jahwe-religion (S. 359f.) war ihr schließlicher Triumph über alle andern Kulte und damit die Universalität ihrer Ausbreitungstendenz eingeschlossen. In die assyrische Periode der Geschichte Israels ist also jene Weissagung mit Recht auch gelegt worden z. B. von Steintal, Zu Bibel und Religionsphilosophie 1890, 76f.; Kuenen, Einl. II, § 42, 8 und „Volksreligion u. W.“ 126; v. Baudissin, Einl. 342, und auch Duhm urteilt im HK. 1922 z. St., daß „gegen Jesaja“ als Verfasser jenes Stückes „keine durchschlagenden Gründe vorgebracht worden sind“.

<sup>3)</sup> Daß Zeph. 3<sup>9</sup> ein späterer Zusatz sei (so z. B. Cornill, Zur Einl. 1912, 88), ist unbegründet. Denn *kî* kann in seinem begründenden Sinn verstanden werden, wie in „Mess. Weiss.“ (1923), 204f. gezeigt ist.

<sup>4)</sup> Sellin, Zur Einl. 1912, 67f.; Hehn, Die bibl. 1913, 355.

prägung.<sup>1)</sup> Einmal geschieht es vom objektiven Gesichtspunkt aus so: „Ihr (der Terebinthe, womit Israel verglichen wird) Wurzelstock wird ein heiliger Same sein“ (6 13 b β; <sup>2)</sup> cf. 11 11. 16), und eine Wiederherstellung wird erfolgen (1 26 f.; 37 30 f.). Das andere Mal geschieht es im subjektiven und sittlichen Sinne: in dem symbolischen Namen „Ein Rest wird sich bekehren“ (7 3),<sup>3)</sup> denn der Ausdruck wird gedeutet mit „Ein Rest wird sich bekehren, der Rest von Jakob, zu einem heldenhaften Gott“ (10 21; 17 5-8; auch 28 5 f., denn „die den Kampf zum Tore zurücktreiben“ sind schließlich die Jahwegetreuen), und „Glaube“ als das Grundmoment der gültigen Religiosität (7 9) wird auch einem so zweifelsüchtigen und suffisanten Geiste, wie Ahas es war, den Weg zum göttlichen Erbarmen bahnen.<sup>4)</sup> Dieser letzt-erwähnte Zug im Zukunftsbilde, der auch in der Folgezeit niemals wieder ganz verschwunden ist, ist ein zu Jesajas Zeit sonnenhell aufleuchtender Strahl des göttlich-prophetischen Zukunftsgedankens. Besonders Jesaja hat die Anschauungen von der Heils- und der Unheilseschatologie, die im Denken des Volks meist äußerlich physisch aufgefaßt wurden (s. o. S. 370 f.), durch die Betonung des sich bekehrenden Restes sittlich gefaßt und verbunden.

Auf der andern Seite durfte immer heller die Hoffnung entfaltet werden, daß der Heilsplan, als dessen vermittelndes

<sup>1)</sup> Aber bei Jesaja findet sich dies nicht „zuerst“ (Meinhold, Studien zur israel. Religionsgeschichte I, I, 159), wie richtig auch betont Dittmann, Der heilige Rest im AT. (TSK. 1914, 603 ff.).

<sup>2)</sup> In Jes. 6 13 ist nicht, wie jetzt immer angenommen wird (z. B. von Guthe in Kautzsch, AT. 1922 und Duhm 1922 z. St.), sicher ausgesagt, daß das Zehntel des Jahwevolkes mit der maššêbeth (Wurzelstock; Luther: Stamm) identisch sei. Die Verschiedenheit ist sogar wahrscheinlich. Denn wenn von den erwähnten Bäumen auch nicht einmal der Wurzelstock übrig bleiben sollte, dann würde dieser wahrscheinlicher gar nicht erwähnt sein. Daß die Schlußworte „ein heiliger Same wird ihr Wurzelstock sein“ „[noch] in LXX fehlen“ (Hölscher, Die Proph. 1914, 361), tut nichts Wesentliches zur Sache. Denn eigenartige, dunklere Bemerkungen hat sie auch sonst weggelassen (Belege gibt mein Gn.-Komm. 1919, 21 f.).

<sup>3)</sup> „Bekehrt sich“ übersetzt auch Kuenen, Volksreligion usw., 141, aber J. M. Powis Smith (in ZATW. 1914, 219 ff.) ändert den Namen in *še'ar ješêb* „a remnant will abide“ (p. 222), also „bleiben“. Eine allseitige Beurteilung wird mein Jes.-Komm. zu 7 3 geben.

<sup>4)</sup> Innerhalb dieses Restes steht als führende Schar der Kreis von Jesajas Schülern (oder Jüngern) da (8 16), — eine Tatsache, die aber von W. Rob. Smith (The Prophets of Israel 1882, 274) und Kautzsch (Bibl. Theol. 276) mit Unrecht als „der erste Anfang zur Befreiung der geistigen Religion aus den Banden der nationalen“ hingestellt worden ist. Denn gefesselt an das Volk und sein staatliches Leben war die prophetische Religion von Anfang an nicht: s. o. S. 217!!

Werkzeug das Volk Israel dastand, schließlich alle Menschen ohne Unterschied der Nation umspannen wird: Am. 9<sup>12</sup>; Jes. 2<sup>2-4</sup> usw. oben S. 379!

Also vergeistigend auszugestalten hatten die Schriftpropheten die Verheißung vom künftigen Heile und dessen Vermittler, aber auch sie nicht zu beginnen.

Das letztere behauptet Stade § 106 mit den Worten: „Schon Hosea weiß, daß Jahwes Gericht Israels Bekehrung bewirken und dadurch seine Wiederannahme zu Gnaden ermöglichen wird. Damit tritt die messianische Idee oder die Hoffnung auf das Gottesreich in ihrer ersten Anlage in der Religion Israels auf.“ Dabei wird der innerlich begründete Zusammenhang zwischen dem Glauben an den Offenbarungsgott und dem Heile seiner Verehrer (Gn. 12<sup>3b</sup> J, etc.; S. 177. 288 f.) willkürlich zerrissen und ein den Quellen fremder (s. o. S. 286) Begriff von einem bloß zukünftigen Gottesreiche aufgestellt.

Wie aus dem Vorstehenden (S. 354 ff.) ersichtlich ist, besaß die Leistung der Schriftpropheten ihren Gesamtcharakter darin, daß sie die erhabene und innerliche Seite an der Gottesvorstellung zu betonen, das religiös-sittliche Wesen des Gottesreiches in den Vordergrund zu rücken und auf Vergeistigung der Ordnungen und zukünftigen Segnungen des Gottesreiches hinzuweisen hatten. Mit dieser auf das Innerliche und Geistige zielenden Gesamttendenz ihrer religionsgeschichtlichen Arbeit appellierten sie aber natürlicherweise bei ihren Zeitgenossen an die Vertrauenskraft und eine hochgespannte Hingabe an die Ideale des Menschenlebens, die Imponderabilien der Weltanschauung. Deshalb ist es erklärlich, daß im Unterschied von der mosaischen Zeit, wo unter den Leistungen der menschlichen Bundesgenossen der Gehorsam die erste Stelle bekam, in der Zeit der Schriftpropheten der Glaube in den Vordergrund trat (Jes. 7<sup>9</sup>: „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“; 28<sup>16</sup>: „Wer da Glauben hegt, wird nicht zu dem sich beschleunigenden Raube gehören“;<sup>1)</sup> 30<sup>15</sup>: „Im Stillesein und Vertrauen etc.“; Hab. 2<sup>4</sup>; <sup>2)</sup> vgl. noch Jr. 5<sup>1.3</sup> 17<sup>7</sup> 2 Chr. 20<sup>20</sup>).

Alle diese Teile der Leistung der Schriftpropheten sind also in den Quellen als Momente der Weiterentfaltung der

<sup>1)</sup> Vgl. 8<sup>1</sup>: „Eilend ist Beute, sich beschleunigend ist Raub“.

<sup>2)</sup> 'emûnâ heißt da „das feste Vertrauen auf Gott“ oder „geloof“ (Glaube) auch nach Katwijk, De prophetie van Habakkuk 1912, blz. 104.

früheren Entwicklungsstufen der prophetischen Religion Israels enthalten.

Diese Momente, in denen sich eine fortschreitende Entfaltung der legitimen Religion Israels tatsächlich zeigt, sind von mir in früheren Darlegungen (hauptsächlich „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte“ 1884) keineswegs übersehen worden. Es ist also eine Ungerechtigkeit, wenn H. Weinheimer, *Gesch. des Volkes Israel* (1909), 187 als mein Urteil dies hinstellt: „Mose soll alles prophetische Gut besessen haben! Dann müßte dieses Gut in der Zeit vor Amos geradezu als Geheimlehre existiert haben, denn es ist unsichtbar.“ Was ich der vor dem 8. Jahrhundert vorhandenen Stufe der Jahwereligion zugeschrieben habe und jetzt wieder zuschreibe, das ist auch in den Quellen sichtbar, obgleich es vielfach übersehen wird. — Also die faktischen Momente der Entwicklung, die bei den Schriftpropheten vorliegen, sind schon früher z. B. von mir nicht verkannt worden (s. o. S. 53f. usw.). Was aber damals (1884) abzulehnen war, das war z. B. die Behauptung, daß die Propheten des 8. Jahrhunderts „dem Jahwe der alten Religion“ „ein neues Bild von Jahwe“ gegenübergestellt und erst ihrerseits „Gott als den Gerechten, den Heilsgott, den Gott der Geschichte verkündet“ und „eine totale Umgestaltung der menschlichen Vorstellung vom Kulte eingeleitet“ hätten.<sup>1)</sup>

Dem gegenüber war von mir und anderen<sup>2)</sup> nachzuweisen, daß die religionsgeschichtliche Stellung der Propheten des 8. Jahrhunderts nach deren eigenen Aussagen keine neuschöpferische, sondern im wesentlichen eine reformierende und vergeistigende gewesen ist. Diese unsere Beweisführung ist auch nicht ganz erfolglos geblieben.<sup>3)</sup> Aber trotz-

<sup>1)</sup> Stade, *Gesch. des Volkes Israel* I, 551. 553.

<sup>2)</sup> Robertson, *The early Religion of Israel* (1885), der schon an meine Untersuchungen anknüpft (p. 517); Frd. Baethgen, *Beiträge zur Semit. Rel.-Geschichte* (1888), 296; Oettli, *Der Kultus bei Amos und Hosea* (1895); Sellin, *Beiträge zur israel. u. jüd. Rel.-Geschichte* (1896 ff.); Franckh, *Die Prophetie in der Zeit vor Amos* (1905 in den *Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie* IX, 1, herausgegeben von R. Seeberg und Schlatter); P. Volz, *Mose* (1907), 109 etc.; Staerk, *Das assyr. Weltreich im Urteil der Propheten* (1908), 22 f. etc.; Kittel, *Gesch. II* (1912 u. 1922), 400. Mit mir stimmen auch z. B. J. M. Powis Smith im *Am. J. of Theol.*, July 1912 und Albert C. Knudson, der in „*The rel. Teaching of the Old Test.*“ (1919), 91 die Propheten des 8. Jahrh. richtig mit „not innovators, but reformers“ charakterisiert.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. Stades *Zugeständnis* (1905, § 105, 6), daß in „der gewöhnlichen [!] Auffassung, die die Propheten des 8. Jahrhunderts für Moses Werk eintreten lasse, ein Körnchen Wahrheit liege“; ferner Holzinger in der *Deutschen Literaturzeitung* 1908, 531; W. J. Jordan, *Old Testament Criticism and modern Thought* (1909), 273; Greßmann, *Mose usw.* 1913, 467.



dem kann der wissenschaftliche Kampf noch nicht für beendet gelten. Dies muß auch noch durch die direkte Beleuchtung einiger hierhergehörigen Behauptungen gezeigt werden.

c) Direkte Kritik der Hauptmomente der fraglichen Neuheit der „prophetischen Religion“.

α) Nach Stade ging die Rede dieser Propheten „von einer völlig neuen Beurteilung der politischen, sozialen, religiösen und sittlichen Zustände“ (S. 205) aus. Aber warum soll diese Beurteilung „neu“ gewesen sein? „Sie sieht Verderben und Sünde, wo nach der volkstümlichen Auffassung die Dinge recht beschaffen waren.“ Einen Beweis versucht er nicht.

Aber seine Behauptung beruht erstens zum mindesten auf einer Nivellierung der Propheten der legitimen Religion Israels mit den Volkspropheten und den sonstigen Vertretern der Volksanschauungen und Volkstendenzen. Wenn man die Prinzipien und Ideale der leuchtenden Koryphäen eines Volkes aber an den Meinungen und Instinkten der Masse und ihrer Wortführer messen will, dann müssen jene natürlich immer „neu“ sein.<sup>1)</sup> In den zitierten Sätzen steckt also erstens wieder einmal (s. o. S. 27 f. etc.) die Vermengung von Majoritätsreligion und legitimer Religion. Die Urteilsnormen eines Amos und seinesgleichen sind aber auf ihre Neuheit vor allem an den eigenen Aussagen dieser Männer zu prüfen, wonach sie von Satzungen gesprochen haben (Am. 24 etc.), die ihnen mit dem Jahwevolke gemeinsam waren, und sodann sind Männer, wie Amos, mit den Propheten zu vergleichen, die gleich ihnen vorher vom Volke als „unbequeme Mahner“ angesehen worden sind.<sup>2)</sup> Ein Amos ist nur mit Elisa und Elia und anderen Gliedern der primären Prophetenreihe zu vergleichen, wenn ein gerechtes Urteil über die „Neuheit“ seiner Grundsätze und Bestrebungen gefällt werden soll. Männer, wie Elia und Nathan, haben aber auch schon vorher in allem Wesentlichen als Verderben und Sünde bezeichnet, was Amos und seinesgleichen dafür ansahen. Das wird durch die Urteile bewiesen, die von diesen Männern sogar über Könige und Königinnen gefällt worden sind (2 S. 12 i ff. 1 K. 17 i ff. etc.). — Zweitens aber streitet jene Behauptung nach aller Wahrscheinlichkeit auch mit dem besseren Bewußtsein der älteren Nation Israel selbst. Denn die „sieben Tausend“ von solchen Personen, die ihre Knie nicht dem Baäl gebeugt haben (1 K. 19<sup>18</sup>), und Persönlichkeiten, wie die Prinzessin Thamar, die da sagte, „So tut man nicht in Israel“ (2 S. 13<sup>12</sup>), haben auch in den Jahrhunderten vor Amos schon gewußt, was nach den höheren

<sup>1)</sup> Wer darf v. Steins Gedanken an denen Bebel's messen?

<sup>2)</sup> Am. 2<sup>12b</sup>: „und den Propheten legtet ihr das Gebot auf: Ihr sollt nicht weissagen.“

religiös-sittlichen Grundsätzen Israels (und der wahren Menschheit überhaupt) „Verderben und Sünde“ ist.

β) Als ein neuer Gedanke der Propheten des 8. Jahrhunderts wird von Stade weiterhin geltend gemacht, daß nach ihnen die Forderungen Jahwes sittlicher Natur seien und sich nicht in dem Kulte erschöpfen, der Volk und Gott verknüpft (§ 105, 2; 110, 5). Aber auch dieser Gedanke steht gegenüber der vorhergehenden Geistesgeschichte Israels nicht isoliert da.

Dies ist erstens aus dem zu erkennen, was schon oben S. 364 f. aus den Quellen über das Verhältnis von Moralität und Kultushandlung vorgelegt worden ist. Zweitens ist aber in den älteren Quellen auch keineswegs das Volk durch den Kultus an Gott geknüpft, d. h. von ihm geschützt. Denn wie sich dies aus der Geschichte von Kain (Gn. 4 ff. J.) ergibt, so auch z. B. aus der Erzählung von den Söhnen Elis (1 S. 2<sup>12</sup> ff. 27 ff.). Diese verwalteten ja sogar priesterliche Funktionen, aber waren dadurch nicht davor gesichert, durch ihre Unsittlichkeit den Zorn Jahwes herauszufordern. Es heißt also, Entwicklungsreihen unter allen Umständen herstellen wollen, wenn man zwischen den sogenannten Tatpropheten und den Schriftpropheten in bezug auf das Prinzip von der Wichtigkeit der Moralität einen Gegensatz behauptet. Die Stärke der Opposition der Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts gegen die Wertschätzung des Kultus ist vielmehr als eine nur relativ neue Betonung eines alten Grundgedankens anzusehen, die von der zunehmenden Veräußerlichung der Gottesverehrung herausgefordert wurde.

Man behauptet aber sogar: „Es ist im Grunde eine ganz neue Religion, die mit Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia und Deuterocesaja anhebt. Im Gegensatz zu der alten antiken Religion überhaupt,<sup>1)</sup> die mit magischen und mechanischen Mitteln einen Zwang auf die Gottheit ausüben will, ist sie eine geistig-ethische Religion, für die die Gottheit eine ins Leben eingreifende, das Leben umgestaltende Macht bedeutet. Die Prophetenreligion ist eine Kraft, die im Menschen und auf sein Verhalten wirkt, die den Menschen mit innerer Notwendigkeit zu ethischem Verhalten zwingt. So tritt mit den Propheten eine neue Weltanschauung auf den Plan.“<sup>2)</sup> Aber erstens ist damit die Vorgeschichte derjenigen Religion, für die Amos, Hosea usw. kämpften, ganz falsch charakterisiert. Denn die Religion, die von den Propheten vertreten wurde, an die Amos sich anschloß (2<sup>12b</sup>), wollte nicht „mit magischen Mitteln einen Zwang auf Gott ausüben“. In jenen Sätzen Martis liegt also

<sup>1)</sup> Aber war diese vor Amos die Religion Israels?

<sup>2)</sup> Marti, Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart (1912), 26.

erstens eine Gleichstellung der prophetischen Religion Israels mit der sogenannten „Volksreligion“. Zweitens haben die Männer, wie Amos usw., das, was von ihrer Religion in jenen Sätzen behauptet wird, selbst nicht gesagt oder gemeint. Wenn jene Sätze bloß vom selbstverständlichen Einfluß der Religion auf das geistige und sittliche Leben des Menschen sprechen wollen, so strebte diesen auch schon die altprophetische Religion Israels auszuüben (s. o. S. 262f.). Wollen jene Sätze aber unter Religion nur eine psychologisch-subjektive Erscheinung verstehen, so werden sie den prophetischen Aussagen (s. o. S. 141—147. 346 f.) keineswegs gerecht. Jene Sätze sind vielmehr ein Anzeichen der modernen Neigung zur Selbstschöpfung der Religion.

γ) Einen „unerhörten Gedanken“ der Propheten des 8. Jahrhunderts findet man (Stade § 105, 2) ferner darin, daß sie geäußert hätten, Jahwe könne im Zorn das zwischen ihm und Israel bestehende Verhältnis aufheben. Nach volkstümlichem Verständnis oder nach der „öffentlichen Meinung“ (§ 110, 2) habe dieses Reden das Ende von Volk und Religion bedeutet und sei „ungläubig, gotteslästerlich und unpatriotisch“ gewesen.

1. Aber erstens haben denn die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts auch wirklich von einer totalen Verwerfung Israels und ewigen Trennung Jahwes von diesem Volke gesprochen? Dies behaupten nur die, welche die Weissagung des 8. Jahrhunderts auf bloße „Unheilsprophetie“ reduzieren zu können meinen. Allein dies ist ein unbegründetes Unternehmen, wie hier zur Ergänzung des Obigen gezeigt werden muß. Schon die Reden des Amos lassen hinter dem dunklen Gerichtstag das Morgenrot der Heilzeit aufleuchten (3<sub>12</sub> etc. s. o. S. 343 f. 379 f.). Auch darf der „Restgedanke“ z. B. bei Amos nicht unerwähnt bleiben, wie es wieder neuestens geschieht.<sup>1)</sup> Ferner Hosea erwartete hinter dem Gerichte eine bessere Zukunft (2<sub>1f.</sub> 7<sub>8f.</sub> 11 11<sub>9</sub>).<sup>2)</sup> Ebenso wenig aber war Jesaja nur ein „Sturmvogel des Gerichts“. So wird Jesaja hauptsächlich von Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja (1893), S. 172 ff. und von Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja, S. XIX charakterisiert. So wird er im Grunde aber auch von denen aufgefaßt, die ihm die Weissagungen 2-4 4-6 9-6 11-8 absprechen.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Bei M. Buttenwieser, The Prophets of Israel 1914, 177. Man darf nicht mit ihm sagen, diese Propheten seien von dem Gedanken beherrscht gewesen, daß sie nur tauben Ohren predigten. In 8<sub>11f.</sub> erkennt ja auch er richtig wenigstens „the incomplete suggestion of a hope“ an (S. 303).

<sup>2)</sup> W. Baumgartner, Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1913), 40 f.

<sup>3)</sup> Marti im KHK.; Stade § 111, 2; Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.<sup>1</sup>, 186  
König, Geschichte der israel. Religion.



Diese Abschnitte werden Jesaja jedoch ohne sichere Gründe abgesprochen. Über 2<sup>2-4</sup> s. schon oben S. 379, Anm. 2 und meine Einleitung § 62, 1, wo auch die von Cornill, Zur Einl. 1912, 90 und danach von Sellin, Zur Einl. 1912, 71 zitierte Aussage unverstümmelt zu lesen ist. — Ferner seine Hoffnung auf Jahwe setzen und den in der Nathansweissagung (2 S. 7<sup>11b-16</sup> s. o. S. 290) enthaltenen Keim einer Verknüpfung der Heilszukunft mit einem Davididen weiter sich entfalten lassen, dies beides schließt sich einander nicht aus. Sodann daß Jesaja seine Hoffnung „auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt“ habe (Marti im KHK. zu 9<sup>1-6</sup>), steht nicht in 8<sup>16-18</sup> (vgl. oben S. 380<sup>4</sup>). Sodann vom Stecken des Treibers (9<sup>3</sup>) konnte auch schon in der Zeit der assyrischen Oberherrschaft gesprochen werden (vgl. 2 K. 16<sup>7</sup>). Daß auch Deuterojesaja nichts von Jes. 9<sup>1-6</sup> wisse (Marti z. St.), ist nur bei äußerlicher Betrachtung richtig. Er verkündet in 55<sup>3-5</sup> nur, daß das Haus Davids sozusagen wieder in das Volk zurücktrete, und dies konnte doch geschehen, wenn auch die Geradlinigkeit der Entwicklung dadurch verletzt wird. Endlich auch Jeremia weiß nichts von Jes. 9<sup>1-6</sup> (Marti z. St.)? Jer. 23<sup>5</sup> als einen Uranfang hinzustellen, hat man keinen Anlaß. Kautzsch, Bibl. Theol. 266 findet eine „unleugbare“ Schwierigkeit für die Jesajanische Herkunft von 9<sup>1-6</sup> in dem Ausdruck „ein Kind . . . ein Sohn“ (V. 5). Dies erinnere an die „absichtlich ängstliche Sprechweise der späteren Prophetie, die schon im Übergang zur Apokalyptik begriffen ist“. Mit derartigen Beweisen läßt sich keine methodische Literarkritik treiben (vgl. meine Einleitung § 36).<sup>1)</sup>

Freilich Jesajas „letztes Wort über sein Volk“ soll einmal lauten „Verwüstung“ (6<sup>11</sup>, Marti z. St.). Dies wird aber unrichtig behauptet, da 6<sup>13</sup> mit seinem Satze „Ein heiliger Same wird sein Wurzelstock sein“ Jesaja ohne Grund abgesprochen wird (s. o. S. 380, Anm. 2). Ein anderes Mal soll Jesajas

und andere; vgl. Hans Schmidt, Die Geschichtsschreibung des AT. 1911, 39: „Die Propheten hatten mit ihrer Unheilsweissagung das Volk nicht zu Atem kommen lassen“; Hölscher, Die Propheten 1914, 348 schreibt Jes. 9<sup>1-6</sup> 11<sup>1-8</sup> einfach der „Erzählungsliteratur“ zu. Vgl. noch S. 386, Anm. 1!

<sup>1)</sup> Für Jes. 9<sup>1-6</sup> sind deshalb mit Recht neuerdings auch diese eingetreten: Greßmann, Der Ursprung etc. 1905, 279 f.; Condamin, Le livre d' Isaïe 1905, 77; W. Caspari, Die Echtheit von Jes. 9<sup>1-6</sup> (1909) und „Die isr. Propheten“ 1914, 145; Sellin, Die isr.-jüd. Heilandserwartung 1909 und „Zur Einl.“ 1912, 70 f.; O. Procksch, Zur Eschatologie des AT. (im Theol. Lit.-Bericht 1910, 321—325); Cornill, Einl. 1913, 156 für 9<sup>1-6</sup> und 11<sup>1-8</sup>; Duhm, HK. zu Jes. 1914, 68. — G. Beer in BZATW. XXVII (1914), 31 f. spricht 9<sup>3</sup> Jesaja ab, weil er ihm alle „anti-assyrischen“ Stücke nehmen will. Aber Jesaja konnte auch gegen Assyrien sprechen, als dieses seinen Auftrag überschritt (10<sup>5ff.</sup> etc.).



„letztes Wort über sein Volk“ sein 8<sup>20</sup> (Marti, Jes. 95) und ein drittes Mal 22<sup>14</sup> „Nicht soll diese Sünde euch gesühnt werden, bis daß ihr sterbet“ (S. XXI).<sup>1)</sup> Aber erstens ist es nicht bewiesen, daß 22<sup>1-14</sup> Jesajas letzte Weissagung sei. Zweitens besitzt man kein Recht, jenen Satz aus 22<sup>14</sup> über den Kreis derer auszudehnen, die vorher in V. 13 die Subjekte des Satzes „Lasset uns essen und trinken etc.“ sind. Daß am Ende von Jesajas Wirksamkeit „der Rest, der sich bekehrt“ gefehlt habe (Schmidt), ist eine willkürliche Annahme. Mit welchem Rechte soll die gläubige (7<sup>9</sup>) Minorität, die in dem „Gott mit uns“ (7<sup>14</sup>) gemeint war, oder der Kreis seiner Schüler, denen er „Zeugnis und Gesetz“ versiegelt hat (8<sup>16</sup>), gestrichen werden dürfen? Nein, die 3Anawîm, die demütigen Seelen, die sich dem Willen des die Heilsgeschichte lenkenden Gottes fügten, sind nicht ausgestorben.<sup>2)</sup>

Also was Jesaja vom Anfang seiner Wirksamkeit und immer und immer wieder weissagte, war Unheil und Heil, Gericht und Errettung, Sichtung, aber nicht Vernichtung. Finsternis und Licht, erquickendes Morgenrot nach nächtlichem Grauen, das sind die Farben des Jesajanischen Zukunftsgemäldes (6<sup>10-13</sup> 1<sup>24-27</sup> 31-2<sup>4</sup> 3<sup>25-46</sup> 7<sup>14</sup> 8<sup>10</sup> 9<sup>5f.</sup> 11<sup>1ff.</sup> etc.).

Freilich man behauptet ja sogar, durch Beseitigung der Ausblicke auf eine Heilszukunft hörten die Propheten auf, „Personen unverständlichen Charakters“ zu sein.<sup>3)</sup> Aber das ist ein extremer Irrtum. Jesaja ist durchaus ein verständlicher Charakter, wenn er Unheil und Heil anzukündigen hatte, nämlich Strafe und Läuterungsmittel für die Gottlosen, aber Heil für die Getreuen oder Sichbekehrenden.<sup>4)</sup>

Es ist auch nur scheinbar richtig, wenn betont wird: „Noch Jeremia nennt es als das wahre Kennzeichen des echten Jahwepropheten, daß er Unheil verkündigt“ (Marti § 35, S. 171). Als

<sup>1)</sup> Ebenso Hans Schmidt im Auswahl-AT. 1913 z. St. und Buttenwieser, The prophets of Israel 1914, 292. Gegen „Marti and his school“ erklärt sich aber richtig auch Barton, The Rel. etc. (1918), 103 f. 109.

<sup>2)</sup> Am. 2<sup>7</sup> 8<sup>4</sup> Jes. 11<sup>4</sup> 29<sup>9</sup> 32<sup>7</sup> Zeph. 2<sup>3</sup> Ps. 9<sup>19</sup> etc. — In der Sammlung einer Schar von Anhängern sieht auch Hölscher, Die Propheten 1914, 253 richtig einen letzten Erfolg Jesajas. — Auch Budde, Altisr. Rel. 1912, 89 verurteilt „die modernen Bemühungen, Jesaja zum unbedingten Unglückspropheten zu stempeln, indem man alle günstigen Aussprüche für Zusätze erklärt“. Als Beweis bringt er sehr gut Jr. 26<sup>18</sup>, weil man nicht Jesaja, sondern Micha zur Verteidigung Jeremias wegen seiner Bedrohung des Tempels geltend gemacht habe.

<sup>3)</sup> Marti, Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart (1912), 12.

<sup>4)</sup> Selbstverständlich eignet jemandem „herbe Größe“ (Duhm, HK. zu Jes. 1914, 47), wenn man ihn zum bloßen „Unglückspropheten“ macht. Aber Einseitigkeit ist keine Tugend Gottes oder seines Propheten.

Beleg wird Jr. 28<sup>8ff.</sup> angeführt. Aber auch danach liegt die Sache nicht einfach so. Denn erstens ist ausdrücklich nur von Unheilsprophetie „über viele Länder und große Königreiche“ gesprochen. Zweitens ist Heilsverkündigung nicht ausdrücklich den echten Jahwepropheten abgesprochen, sondern nur gesagt, daß die Ankündigung von Heil bloß dann als von Gott stammend angesehen werden könne, wenn sie durch den gott-gelenkten Geschichtsverlauf realisiert werde. Mehr als dasteht, kann aber nicht in den Text gelegt werden. Hat denn auch Jeremia nicht selbst Heil verkündigt? Gewiß: 3<sup>14</sup> 12<sup>15</sup>; 18<sup>9</sup>: ich rede von einem Volke, daß ich es bauen und pflanzen wolle; 24<sup>5f.</sup> 29<sup>14</sup> etc.

2. Wäre es zweitens ein „unerhörter Gedanke“ gewesen, wenn auch die Propheten des 8. Jahrhunderts verkündet hätten, daß Jahwe im Zorn sein Verhältnis zu Israel aufgeben könne? Dann hätte er dies doch eben im Unwillen über die Untreue — der Majorität — des menschlichen Bundesgenossen getan. Dieser Gedanke war aber kein „unerhörter“ vor dem 8. Jahrhundert. Man vergesse doch nicht die gewiß einen Grundgedanken ausprägenden Worte: „Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern getan, und daß ich euch getragen habe auf Adlers Flügeln und zu mir gebracht. Wenn ihr nun meiner Stimme gehorchet usw.“ (Ex. 19<sup>4-6</sup> E.) Man überhöre auch nicht, wie schon im Deboralied (Ri. 5<sup>23</sup>) über Untreue gegen Jahwe ein Fluch daherrollt; usw. (S. 216 f. 291)!

Da also Jahwes Verhältnis zu Israel auf Bedingungen beruhte, konnten schon vor Amos und zu seiner Zeit die Israeliten nicht denken, daß „Jahwe nichts ohne Israel“ sei.<sup>1)</sup> Wie wenig sie diesen Gedanken hegen konnten, zeigt gerade Amos. Denn er referiert mit ausdrücklicher Bezugnahme (3<sup>1b</sup>) auf die Herausführung Israels aus Ägypten die Gotteskunde (2a): „Nur euch von allen Geschlechtern des Erdbodens habe ich zu meinen Bekannten gemacht“ (S. 236). Dies war aber unter der Voraussetzung geschehen, daß auch Israel seinerseits Bundesbedingungen erfülle. Denn die göttliche Kunde zieht aus jenem Verhältnis Jahwes zu Israel die Konsequenz (2b): „Deshalb werde ich an euch alle eure Übertretungen heimsuchen“. In diesem Falle hörte Israel (soweit es nicht zu seinem Gotte hielt) auf, Jahwes erwähltes Volk zu sein. In diesem Falle war Israel auch in Zukunft den Kuschiten gleich (9<sup>7a</sup>). Also gegenüber früheren Erkenntnissen Israels und gegenüber Am. 3<sup>1f.</sup> enthielt 9<sup>7ab</sup> keine absolut neue Verkündigung.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Diesen Gedanken schreibt ihnen Buttenwieser, *The Prophets of Israel* (1914), p. 306 zu.

<sup>2)</sup> Dies ist von Buttenwieser (p. 306) übersehen worden.

3. Drittens muß der oben (S. 385) zitierten Behauptung gegenüber immer noch einmal betont werden, daß die „Un-erhörtheit“ von Äußerungen der Schriftpropheten nicht nach der Auslegung zu beurteilen ist, die sie in der „volkstümlichen Auffassung“ (Stade § 105, 2) erfahren. Dies beruht nur auf Vermengung von prophetischer Religion mit „Volksreligion“, diesem Grundfehler vieler neueren Darstellungen (s. o. S. 27 f.).<sup>1)</sup>

δ) Ferner stellt man die Behauptung auf, daß in der prophetischen Verkündigung vor Amos der nationale Gedanke und der Jahwegedanke zusammengefallen seien, daß beide aber bei den Propheten von Amos an auseinandergetreten seien (Stade § 105, 2). Indes auch diese Behauptung ist ein Zerrbild der wirklich vorliegenden Verhältnisse. Denn erstens der Gedanke an die Nation und der Gedanke an Jahwe fielen in Israel früher nicht ganz zusammen (s. o. S. 31 f. 216 f.). Zweitens fielen beide Gedanken auch seit Amos nicht ganz auseinander. Man denke doch nur an den heißen Patriotismus der Schriftpropheten (s. o. S. 363. 380, Anm. 4)! Drittens nur die Beziehung von Gottesreich und irdischer Sphäre wurde immer mehr vergeistigt (Jes. 30<sup>15</sup> etc.). Auch darin aber leuchtete nur ein altes Ideal der prophetischen Religion Israels (S. 361) in neuem Glanze auf.

Die prophetische Warnung vor den Alliancen mit andern Staaten (Jes. 30<sup>1</sup> etc. S. 362) hatte danach den positiven Zweck, das Jahwevolk immer mehr auf die wahre Mission, die es in der Kulturgeschichte hatte, hinzulenken. Es heißt also die Gesichtspunkte der (Schrift)-Propheten herabdrücken, wenn man sagt: „Für die Überwundenen wurde Tracht, Kult und Sitte der Überwinder vorbildlich. Hieraus begreift sich der Nachdruck, mit dem die Propheten jede politische Verbindung mit fremden Völkern als Abfall von Jahwe geißeln“ (Stade § 105, 5).

Auch diese negative Erörterung (S. 383—389) hat also ergeben,<sup>2)</sup> daß die legitime Religion Israels durch die Wirksamkeit der Propheten des 8. Jahrhunderts keine grundlegenden oder absoluten Veränderungen erfahren hat.

2. Assyriens Einfluß auf die israelitische Religionsgeschichte.

Die assyrische Periode der Geschichte Israels beginnt zu der Zeit, wo die assyrische Weltmonarchie, von ihrem naturgemäß nach dem Mittelmeere gerichteten Eroberungsdrange

<sup>1)</sup> Diese Vermengung hat auch Buttenwieser p. 305 f. nicht vermieden.

<sup>2)</sup> Schön anerkannt bei Gasser, Das erste Buch Mose 1912, 65, und es hat ja auch Meinhold, Einführung (1919), 141 ff. die von mir widerlegten Aufstellungen nicht wiederholt.



getrieben, unter Phul (= Tiglathpileser IV.)<sup>1)</sup> in das Königreich Samaria einrückte und den König Menahem zur Tributzahlung zwang (ca. 738). Vom israelitischen Könige Pekach und dem damaszenischen Könige Reşin bedrängt, rief dann ja Ahas von Juda 733/32 die Assyrer um Hilfe an (2 K. 16 7), und als Tiglathpileser IV. im Jahre 732 Damaskus erobert hatte, huldigte Ahas ihm dort (V. 10). Den weiteren Verlauf der politischen Beziehungen Israels (bis 722) und Judas zum assyrischen Reiche erzählt die Geschichte Israels. Hier ist vielmehr nach dem kulturgeschichtlichen und speziell dem religionsgeschichtlichen Einfluß zu forschen, der aus jener direkten Berührung Assyriens und Palästinas sich ergeben hat.

Vor dem Eintritt in diese Untersuchung muß aber ein Wort darüber gesagt werden, ob die hebräischen Nachrichten geeignet sind, als Quellen über diesen kulturellen Einfluß Assyriens auf Israel zu dienen. Neuestens ist nämlich bemerkt worden: „Es (das friedliche und freundliche Verhältnis Judas zum assyrischen Reiche) wird begreiflicherweise nach Möglichkeit totgeschwiegen.“<sup>2)</sup> Dies ist aber eine willkürliche Herabsetzung der hebräischen Berichtserstattung. Denn über ihr Achten auf den Kulturfortschritt im allgemeinen ist oben S. 7—9 gehandelt worden, und sie hat betreffs dieses speziellen Stadiums der Geschichte ausdrücklich erwähnt, wenn tatsächlich nach Assyrien geschickt wurde (2 K. 16 7), eine Gesandtschaft von Babylonien kam (20 12), nach Ägypten eine Kommission entsandt wurde (18 21 Jes. 30 2 31 1). Aber jedenfalls könnte ein etwaiges unberechtigtes Schweigen der hebräischen Nachrichten für die hier zu beantwortende Frage nicht bedeutsam sein, da ja die hebräische Geschichtsquelle auch nach Budde (S. 8) „beredt und einigermaßen deutlich“ wird, wenn es sich um Religion und Kultus handelt.<sup>3)</sup>

a) Tatsächlicher Einfluß der assyrischen Kultur auf die Geschichte der israelitischen Religion.

Tatsächliche Spuren von assyrischem Kultureinfluß auf Israel sind ja bei den Ausgrabungen in Palästina zutage getreten, indem einige Texte in Keilschrift teils zu Samaria in der Nähe des Königspalastes<sup>4)</sup> und teils zu Gezer<sup>5)</sup> gefunden

<sup>1)</sup> 2 K. 15 19. 29; vgl. über den doppelten Namen z. B. mein WB. 359<sup>b</sup>.

<sup>2)</sup> Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus (1910), 7.

<sup>3)</sup> Wie sehr die assyrisch-babylonischen Aufzeichnungen die Niederlagen der ninivitischen Herrscher verschwiegen haben, ist in „Die moderne Babylonisierung der Bibel“ (1922), 12 belegt.

<sup>4)</sup> 1910; Hölscher in MNDPV. 1911, 26 f.

<sup>5)</sup> Zwei Kaufverträge aus der Mitte des 7. Jahrhunderts.



worden sind. Wie wenig sich daraus aber auch nur ein allgemeiner Gebrauch der assyrischen Schrift ergibt, kann allen neueren Behauptungen gegenüber sicher gezeigt werden.<sup>1)</sup> Noch viel weniger ergibt sich aus der Auffindung jener keilschriftlichen Aufzeichnungen in Palästina ein ideeller Einfluß der assyrischen Kultur auf Israel.<sup>2)</sup> Suchen wir diesen Einfluß nun nach den israelitischen Quellen festzustellen!

Kultus des Sakkut (= Ninib) und des Kaiwan (= Saturn; vgl. mein WB. 176. 301 a)<sup>3)</sup> ist nach der richtigen futurischen Auslegung von Am. 5<sup>26</sup> (s. o. S. 40) in dieser Stelle als bei Zeitgenossen des Amos üblich erwähnt, und das Abirren Israels zu andern Göttern ist, wenn es auch von Amos nicht weiter getadelt wird, doch von Hosea in Kap. 1—3 als eine Tatsache vorausgesetzt.

Die Annahme der Interpolation von Am. 5<sup>26</sup> (Wellhausen, Nowack auch wieder 1922, Marti z. St.) besitzt große Schwierigkeiten, und diese Streichung scheint auch Budde (Altisr. Rel. 1912, 135) ganz unmöglich zu sein, weil sich eine nachträgliche Entstehung und Einschiebung jenes Verses auf keine Weise erklären lasse. — Übrigens ist es möglich, daß mit jenen beiden Götterbezeichnungen, die im Ninib sich begegnen,<sup>4)</sup> auch Kultobjekte gemeint sind, die nicht speziell assyrisch, sondern allgemeiner orientalisch waren. Denn in den Amârnabriefen ist eine Stadt Beth-Ninib (55, Z. 31: in der Nähe von Gebal; 183, Z. 15: in der Nähe Jerusalems) und eine Person Abd-Ninib (53, Z. 39) erwähnt, und Kaiwan ist auch bei den Arabern der Name des Saturn. Als Milk („König“) spielt auch bei den Phöniziern der Saturn (Kronos) eine Rolle.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. meinen Genesis-Kommentar (1919), 2—11!

<sup>2)</sup> Ob die Sonnenuhr des Ahas (2 K. 20 11) direkt auf assyrisch-babylonischen Einfluß zurückzuführen ist, muß trotz Herodots (2 109) Bemerkung „Den Polus (ein astronomisches Instrument, das den Wechsel der Jahreszeiten anzeigte; nicht „die Sonnenuhr“ [A. Jeremias, Handbuch 136]) und den Gnomon (die Uhr) und die zwölf Teile des Tages haben die Griechen von den Babyloniern kennen gelernt“ fraglich bleiben.

<sup>3)</sup> Ebenso nach S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im AT. (1916), 14 und Hnr. Zimmern, Akkadische Fremdwörter etc. (1917), 61.

<sup>4)</sup> A. Jeremias, Handbuch der altorient. Geisteskultur 1913, 89. 181.

<sup>5)</sup> Lagrange, Études sur les religions sémitiques (1905), 104. Um so weniger ist Anlaß, die Möglichkeit der Erwähnung jener Kultobjekte in einer Rede des Amos zu bestreiten und „sukkôth als eine Bezeichnung des heiligen Zelt“ hinzustellen (mit Sellin in OLZtg. 1914, 155), wie Sellin auch im Kommentar 1921 mit unbegründeter Textänderung übersetzt „und fortgeschafft werdet ihr samt der Hütte“.

Sodann Jesaja erwähnt (2 6-8), daß das Haus Jakobs sich angefüllt habe „vom Osten her“ (mit Orientalismen; denn qèdem wird doch als Gegensatz zu den danach genannten westlich wohnenden Philistern die richtige Lesart sein; vgl. auch die Bezeichnung von „Windiges“ durch qadîm „Ostwind“ in Hos. 12 2). Unter den so ins Land Israel eingedrungenen Kulturelementen zählt Jesaja auch Götzen auf, die in Gestalt von Bildnissen verehrt wurden (2 8). Dieses Abirren eines kleineren oder größeren Teiles von Israel zu orientalischem und speziell assyrischem Religionswesen und Kultusbrauch ist auch durch mehrere andere positive Angaben der Quellen bezeugt.

Hat doch Ahas von seiner Reise nach Damaskus zur Huldigung vor dem assyrischen Oberherrscher 732 das Modell eines damaszenischen Altars an den Priester Uria in Jerusalem geschickt, und dieser ließ eine genaue Nachbildung desselben anfertigen. Der König opferte auf dem neuen Altar, ließ ihn an die Stelle des früheren Brandopferaltars setzen und bezeichnete ihn als den künftighin allein zu gebrauchenden Altar (2 K. 16 10-16). Dies alles geschah „wegen des Königs von Assyrien“ (V. 18). Demnach ist in 2 K. 16 10-18 mindestens eine äußerliche Bevorzugung einer ausländischen Religion berichtet.<sup>1)</sup> Direkter Einfluß des assyrischen Religionswesens zeigt sich aber in dem Kult, der dem ganzen Heer des Himmels geleistet wurde teils schon im sinkenden Reiche Samaria (2. K. 17 16), teils im Reiche Juda wahrscheinlich doch schon unter Ahas.<sup>2)</sup> Eine Reaktion gegen solche Bevorzugung assyrischer Kultmomente war unter Hiskia ebenso möglich (gegen Cornill, Zur Einl. 60), wie Hiskias Alliancen mit Nachbarstaaten (z. B. bei Rogers, Cuneiform Par. 343) und seine Sendungen nach Ägypten (Jes. 18 f. 30 2 31 1 36 6).

<sup>1)</sup> Die Aussage des Chronisten, wonach Ahas „den Göttern von Damaskus opferte“, „den Göttern der Könige von Aram“ (2 Ch. 28 23), kann aber die Königsbücher nicht authentisch interpretieren. Meine Darstellung ist gegenüber Cornill, Zur Einl., 60 auch von Sellin, Zur Einl., 44 bestätigt worden.

<sup>2)</sup> Denn das zunächst ihm in 2 K. 23 12 a zugeschriebene Erbauen von Altären auf dem Dache weist auf Gestirnverehrung hin; vgl. die Räucheropfer für das ganze Himmelsheer auf den Dächern Jr. 19 13 (wie auch für den Ba'al 32 29) Zeph. 1 5 a, wie in Babylonien „häufig das flache Dach“ als „Ort der Darbringung“ erscheint (KAT.<sup>3</sup> 601).

Neuestens liest man: Gewiß war das [was die Quellen über das religiöse Verhalten des Königs Ahas berichten] nicht als Abfall von Jahwe gemeint: Die Volksreligion duldete neben seiner Verehrung auch die eines „fremden Gottes“ (Meinhold, Einführung 1919, 150). Hört man nicht, wie da die prophetische Religion mit der „Volksreligion“ zusammengeworfen wird? Diese ist ja eben Verleugnung der zu Recht bestehenden Jahwereligion (s. o. S. 26—28 etc.!). Und wie soll diese Verleugnung bei Ahas entschuldigt werden? Man sagt: „Dem Sonnengott Assur, dem Gott des Weltreiches, zu dem nun Juda im Abhängigkeitsverhältnis stand, mußte in Jerusalem eine Anbetungsstätte errichtet werden“ (Meinhold 150). Also das „mußte“ sein? Selbst wenn es von Assyrien ausdrücklich gefordert worden wäre, wovon aber in den Quellen nichts steht, „mußte“ es nicht sein. Man vergesse doch nicht z. B. Gideon, Elia und die Makkabäer! Diese haben dem alten Rettergott die Treue gehalten.

Hinneigung zum assyrischen Kultus zeigt sich aber hauptsächlich seit der Regierungszeit Manasses (ca. 696 bis 641) nach 2 K. 21<sup>3</sup> 23<sup>4</sup>; vgl. die Einzelangaben „Sonne, Mond und Tierkreisbilder<sup>1)</sup> und das ganze Heer des Himmels“ (23<sup>5</sup>); vgl. auch „die der Sonne geweihten Rosse“ (11<sup>a</sup>) und „die Sonnenwagen“ (11<sup>b</sup>), Symbole des Sonnenumlaufs.<sup>2)</sup> Eine hervorragende Rolle unter diesen neuen Kultusobjekten mancher Israeliten spielte nach Jr. 7<sup>18</sup> und 44<sup>17ff.</sup> der Kult der Königin des Himmels, *Melèkheth* (ursprünglich *malkath*; mein WB. 227a!) *ha-schamájim*, der „Göttin des Venussterns“ (H. Zimmern in KAT.<sup>3</sup> 425). Vgl. auch die Verwahrung gegen den Verdacht, Gestirnkult durch Zuwerfen von Kußhänden geübt zu haben, in Hi. 31<sup>26f.</sup>! Auf assyrischen Einfluß würde dieser Gestirnkult aber schon deswegen zurückzuführen sein, weil er in der Religionsgeschichte Israels so spät, gerade erst in der Periode der direkten Berührung Israels

<sup>1)</sup> Mein WB. 216ab: *mazzalôth*; babylonischer Kult der Tierkreisbilder ist belegt in KAT.<sup>3</sup> 627!

<sup>2)</sup> Wenn nicht mit der LXX (τὸ ἄρμα τοῦ ἡλίου) der Singular *mirkèbeth*, der Thronwagen des Sonnengottes, gemeint war. Einen keilschriftlichen Beleg für „Wagenfahrt“ des Sonnengottes gibt A. Jeremias, Handbuch 250. Daß Sonnenrosse und Sonnenwagen aber nicht spezifisch assyrisch waren, betont Hehn, Die bibl. etc. 1913, 364, wie z. B. auf der nordaramäischen Kalumu-Inschrift (9. Jahrh.) ein Baʿal Šemed „Gespann-Baʿal“ erwähnt wird. Jedenfalls ist es quellenwidrig, mit P. Deußen, Die Philosophie der Bibel 1913, 49 bei 2 K. 23<sup>11</sup> an „Reste des althebräischen Polytheismus“ zu denken. S. o. S. 163—167!

und der assyrischen Weltmacht, da aber auch so häufig auftritt: außer in den schon angeführten Stellen (von 2 K. 17<sup>16</sup> an!) noch in Jr. 8<sup>2</sup> 19<sup>13</sup>, beim Zeitgenossen Zeph. (1<sup>5</sup>); ferner in Hes. 8<sup>15</sup> f. vgl. Dt. 4<sup>19</sup> 17<sup>3</sup>! <sup>1)</sup> Die babylonisch-assyrische Religion ist ja von Haus aus ein Sternkult (s. o. S. 114 Anm. 5; Lagrange, *Études*<sup>2</sup>, 448).

Dazu müssen des sachlichen Zusammenhangs wegen auch gleich noch die Spuren vom Eindringen hauptsächlich des babylonischen Religionswesens gefügt werden, die der Prophet Hesekiel aus der letzten Zeit des selbständigen Königreichs Juda meldet (8<sup>5-17</sup>): „die Bildsäule der Liebesleidenschaft“ (V. 3. 5): Symbol der Ishtar-Astarte (Venus); — ferner Kult vor Abbildungen von Gewürm und Vieh (V. 10-12): doch wohl Nachahmung ägyptischen Tierkultes;<sup>2)</sup> — dann in Hes. 8<sup>13</sup> f.: Kult des Tammûz, einer babylonischen Personifikation der Frühjahrsvegetations-Kraft (s. Jes. 1<sup>29</sup> 17<sup>10</sup> auf S. 354), von seiten der Frauen;<sup>3)</sup> — weiterhin nach Hes. 8<sup>15</sup> f.: Sonnenkult von Männern; über 17<sup>16</sup> β s. u.

Eine Verbindung von Jahwekult und Kult anderer — angestammter — Götter ist ganz ausdrücklich und mit einer auffallenden Deutlichkeit den vom assyrischen Herrscher nach 722 in Palästina angesiedelten Kolonisten zugeschrieben

<sup>1)</sup> Dadurch wird widerlegt, was Hehn, *Die bibl. etc.* 365 behauptet, daß es sich bei der *Melèkheh ha-schamájim* „vielmehr um die alte kanaanäisch-phönizische Astarte handle“. — Ebendeshalb war es nicht „Mondkult“ (Erich Bischoff, *Babylonisch-Astrales etc.* 159).

<sup>2)</sup> Vgl. mit Bertholet im KHK. z. St. die in Hes. 17<sup>15</sup> bezeugte Ägypterfreundschaft des Königs Zedekia und Wiedemann, *Tierkult der alten Ägypter* 1912, 22. Gunkels Gedanke an die Chaostiere (Schöpfung und Chaos, S. 140 f.) ist bei „Gewürm und Vieh“ weniger wahrscheinlich.

<sup>3)</sup> Angesichts des energischen Kampfes, in dem also der Prophet Hesekiel gegen die Nachahmung des Tammûzkultes steht und der mit dem lauten Protest aller alttestamentlichen Schriften gegen fremde Götter (s. o. S. 180) zusammenstimmt, ist es doch keineswegs wahrscheinlich, daß in Sach. 12<sup>11</sup> stehen soll, die „Juden hätten Josia als Hadad-Rimmon (d. h. Tammûz-Osiris) beweint“, wie A. Jeremias, *Die Panbabylonisten* 1907, 57 und Jh. Theis, *Sumerisches im AT.* (1912), 40 meinen. Außerdem muß bei der Übersetzung „Klage um Hadad-Rimmon“ erstens dieser Name als eine auffallende Bezeichnung von Adonis genommen werden (anerkannt von v. Baudissin, *Adonis* 92) und bleibt zweitens auch die Ortsangabe „in der Ebene von Megiddo“ unnatürlich. Weit wahrscheinlicher bezeichnet Hadad-Rimmon dort eine Stadt (das heutige Rummâneh), wie sie von Hieronymus z. St. erwähnt wird, und dies paßt auch zum Vorhergehenden und nachfolgenden Zusammenhang. Mit mir stimmen z. B. auch Driver in der *Century Bible* 1906; v. Orelli im *KK.* 1908; Mitchell im *ICC.* 1912 z. St.



(2 K. 17<sup>29-41</sup>). Die nordsyrische Gottheit *Aschima* (V. 30) war aber nicht gemeint in Am. 8<sup>14</sup> oder Mi. 1<sup>5d. 7c</sup> (gegen Ed. Meyer, *Der Papyrusfund* etc. 1912, 58 und Delporte in der *Revue Bibl.* 1913, 246 vgl. ZATW. 1914, 17 ff.!).

Aber in alle dem ist nur eine Abkehr kleinerer oder auch größerer Teile des Volkes Israel zu einem fremden Religionswesen bezeugt. In alle dem spiegelt sich nur das untreue Schwanken der Religiosität eines Teiles der Jahwenation. Aber in alle dem liegt nicht eine Einwirkung auf den Charakter der Jahwereligion selbst.

b) Fraglicher und angeblicher Einfluß der assyrischen Kultur auf die Religionsgeschichte Israels.

a) Fraglich ist schon, ob eine Verbindung von Jahwereligion und assyrischer Religion in den Maßnahmen gemeint ist, die dem Könige Manasse gemäß den S. 393 zitierten Angaben von 2 K. 21<sup>3. 5</sup> etc. zugeschrieben sind. Danach betete er das ganze Heer des Himmels an, während Jahwe als Objekt seines Kultus nicht genannt ist, und er baute dem Himmelsheere Altäre in beiden Vorhöfen am Hause Jahves, baute fremden Göttern Altäre auch im Hause Jahwes (V. 4. 7). Das hebräische Königsbuch sieht in diesen Maßnahmen eine Verdrängung Jahwes, eine Neuwidmung des Tempels an andere Götter. Denn der Erzähler bemerkt mehrmals, daß dieser Tempel doch dem Namen Jahwes geweiht worden sei (V. 4. 7).<sup>1)</sup> Es ist also keineswegs sicher oder auch nur wahrscheinlich, daß Manasse eine Vereinigung von Jahwekult mit dem Kulte anderer Götter gemeint habe. Auch die Verfolgungen, die er geübt hat (V. 16), bezogen sich nach aller Wahrscheinlichkeit auf Propheten und andere Anhänger Jahwes. Auch die Verehrer der „Himmelskönigin“ sprechen in Jr. 44<sup>15-19</sup> nicht so, als wenn sie den Kult Jahwes mit dem „der Göttin des Venussterns“ verbunden hätten.<sup>2)</sup>

Folglich ist es gegenstandslos, wenn Stade § 116, 1 beklagt, daß die Quellen uns nicht über die gegenseitige Stellung unterrichtet hätten, die bei jener angeblichen Vereinigung von Kulturen dem Gotte Jahwe und den assyrischen Göttern zuerteilt worden

<sup>1)</sup> Vgl. auch Jr. 7<sup>30</sup>: „Sie setzten ihre Greuel in das Haus, über dem mein Name genannt ist, um es zu verunreinigen“ und 13<sup>27</sup>!

<sup>2)</sup> Eine Verbindung von Götzendienst und heuchlerischem Jahwekult ist in Zeph. 1<sup>5b</sup> und Hes. 23<sup>38 f.</sup> erwähnt; aber die Tragweite dieser Worte ist ungewiß.

sei, und wenn Budde<sup>1)</sup> bei dieser Vereinigung den Gott des AT.s zum „primus inter pares“ macht. Die doch allein entscheidenden Berichte geben weder Anlaß noch Recht zu der Annahme, man habe in Jerusalem Israels Gott Jahwe dem assyrischen Himmels Gott *Anu* gleichgesetzt und damit „das Recht, wenn nicht die Pflicht gewonnen, seinen mächtigen Untergebenen [d. h. den anderen assyrischen Göttern!] ebenfalls ihre Ehre zu erweisen.“ So habe man „des Wohlgefallens Jahwes sicher zu sein geglaubt, wenn man seine Oberherrschaft so offenbar anerkannte“.<sup>2)</sup> Wie denn? Wenn man dem Gott des AT.s *Anu* zum Mitregenten gab? Solches Verhalten hätte ebenso wenig mit der Logik, wie mit den Quellen (Ex. 20<sup>3</sup>: Du sollst nicht andere Götter haben usw.) gestimmt.

Also ist kein sicherer Anlaß vorhanden, gerade der Zeit Manasses „Synkretismus“ zuzuschreiben, wie es in neueren Arbeiten so häufig geschehen ist.<sup>3)</sup> Am allerwenigsten übrigens ist in den Quellen davon die Rede, daß durch Manasse „der populäre halbheidnische Jahwe . . . wieder zu Ehren gebracht werden sollte“.<sup>4)</sup>

Aber möchte nun Manasse dahin gestrebt haben, die Jahwe-religion ganz zu unterdrücken, oder sie wenigstens mit der assyrischen Religion zu vermischen, in jedem der beiden Fälle hat er das Aufsteigen der Menschheit zum Monotheismus, soviel an ihm lag, gehindert. Dies muß hervorgehoben werden, weil neuestens mehrere Anwälte für ihn aufgetreten sind. Denn von „dem vielleicht im Grunde genommen gar nicht so bösen Manasse“ spricht Cornill.<sup>5)</sup> Also man tritt auf die Seite dessen, der Jerusalem von einem Ende bis zum andern mit dem Blute treuer Bekenner der prophetischen Religion füllte (2 K. 21<sup>16</sup>)!<sup>6)</sup> Ed. Meyer ist neuerdings<sup>7)</sup> sogar so weit gegangen, daß er den Kampf gegen den unter Manasse begünstigten Polytheismus als eine „Neuerung“ bezeichnet. Welch geschichtswidriges Verfahren! Denn wenn ein Prinzip der altprophetischen Religion

<sup>1)</sup> Auf dem Wege zum Monotheismus (1910), 10.

<sup>2)</sup> Budde, Die altisraelitische Religion (1912), 95.

<sup>3)</sup> Kautzsch, Bibl. Theol. 279; Kittel, Geschichte II (1922), 500. Ohne von allen oben erwähnten Gegengründen Notiz zu nehmen, bemerkt Kittel II (1922), 503<sup>2</sup>: „Nicht umsonst nennt Manasse seinen Sohn Joschijahu.“ Aber erstens war dieser ein Sohn von Amon (2 Ch. 33<sup>25</sup>), und zweitens ist die Benennung eines Kindes hier ebenso wenig ausschlaggebend, wie oben S. 303. Also dadurch kann nicht das Urteil „Amon diente den Götzen, denen sein Vater gedient hatte, und verließ Jahwe, seiner Väter Gott“ (2 K. 21<sup>21 f.</sup>) umgestoßen werden.

<sup>4)</sup> Wellhausen, Israelitische usw. Gesch.<sup>5</sup> 134; Kittel, Gesch. II, 1922, 500.

<sup>5)</sup> Cornill, Zur Einleitung in das AT. 1912, 59.

<sup>6)</sup> „Blut von Märtyrern“ war's auch nach Kautzsch, Bibl. Theol. S. 279.

<sup>7)</sup> In „Der Papyrusfund von Elephantine“ usw., 50.

Israels herrschte, so war es der Grundsatz der Alleinverehrung Jahwes (Ex. 20<sub>3</sub>). Soll etwa auch noch Elias Kampf mit den Propheten Baʿals auf dem Karmelgebirge (1 K. 18<sub>19ff.</sub>) aus der Geschichte gestrichen werden? Will man auch den geistesgeschichtlichen Fortschritt der Menschheit redressieren, der im Siege des Monotheismus über die Vielgötterei liegt? — Sodann nach Meinhold, Geschichte des jüd. Volkes (1916), 13 „hat Manasse als treuer Vasall des assyrischen Oberherrn den Reichsgöttern Assyriens huldigen müssen, wenn anders er nicht als abtrünnig erscheinen wollte“, wie er es auch nach Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 271 „vielleicht aus politischer Notwendigkeit“ tat. Aber davon haben die alten Quellen nichts gesagt. Das finden wir auch in den Reden der Beamten Sanheribs (2 K. 18<sub>13ff.</sub>) nicht als Forderung Assyriens erwähnt. Von einer solchen politischen Notwendigkeit merken wir auch bei Jojaqim nichts. Dieser ist nicht nach einem ägyptischen Gotte benannt worden (2 K. 23<sub>34</sub>). — Endlich Kittels Behauptung („Manasse“ in der PRE.<sup>3</sup>), Manasse habe, weil Jahwe „sich nicht mächtig genug erwiesen habe, ihm den Laufpass geben“ dürfen, verkennt die bei Bekennern der Jahwereligion selbstverständliche Auffassung von Unglück als einem Straf- oder Läuterungsmittel der Gottheit (1 S. 7<sub>3ff.</sub> usw. usw.) in so unglaublichem Grade, daß es einen anekeln muß, so etwas beurteilen zu müssen.

β) Sodann ist neuerdings auch gesagt worden, daß das Eindringen fremder Kulte „dazu geholfen habe, eine Höherbildung des Jahweglaubens mit in die Wege zu leiten“ (Stade § 116, 2). Dies meint man erstens so begründen zu können. Der Jahweglaube habe sich damit auseinandersetzen müssen, daß Jahwes Land und Volk nicht für sich allein als besondere Größe bestehe. Aber das wußten die Vertreter der wahren Jahwereligion längst (s. o. S. 217. 238—240). Zweitens meint man, daß die Kulte des Weltreichs, indem sie dem Kulte Jahwes das Terrain streitig gemacht hätten, diesen gezwungen hätten, sich mit den in den fremden Kulturen liegenden religiösen Gedanken auseinanderzusetzen. Dies aber habe einestils zur Aufnahme fremder religiöser Gedanken in den Jahweglauben und andernteils zur Herausgestaltung des der Jahwereligion Eigentümlichen sowie zur Ausscheidung des in sie eingebetteten Minderwertigen geführt (Stade, S. 237).

Nun eine Auseinandersetzung mit den fremden Kulturen ist von den berufenen Organen der Jahwereligion keineswegs gescheut worden. Sie haben deutlich gesagt, daß für ihren ewigen und heiligen Gott der assyrische Herrscher trotz seines

Marduk doch nur der Axt gleicht, die von dem Hauenden geschwungen wird (Jes. 10<sup>15</sup>). Die Herolde der prophetischen Religion Israels haben auch das Resultat, wozu sie die „Auseinandersetzung“ mit den fremden Kulturen geführt hat, mit aller nur wünschenswerten Klarheit vorgelegt. Sie haben die Objekte dieser fremden Kulte als „Nichtse“ (*elilim* Jes. 2<sup>20</sup> etc.; S. 359<sup>2</sup>) und als „Greuel“ (*schiqqûšim* Jr. 4<sup>1</sup> 7<sup>30</sup> 13<sup>27</sup> 16<sup>18</sup> etc.) bezeichnet. Und hatten sie nicht auch zu der letzteren Bezeichnung den vollsten Anlaß? Man braucht doch nur an die Zänkereien unter den babylonischen Göttern im keilschriftlichen Flutbericht und an die Liebeleien zu denken, die an der Ishtar sogar von Gilgamesch in dem von ihm handelnden Epos verspottet werden.<sup>1</sup>) So ist durch diesen Kampf allerdings das, was an religiösen Ideen der Jahwereligion längst eigen war, neu herausgestellt und mehr betont worden.

Manche in Israel können ja „die babylonische Priesterlehre und Philosophie auf Jahwe angewandt haben“.<sup>2</sup>) Aber es hat keinen Sinn, davon zu reden, weil wir nichts davon wissen. Jedenfalls auch dafür, daß die Auseinandersetzung der Vertreter des Jahweglaubens mit den assyrischen Religionsvorstellungen auch eine „Aufnahme fremder religiöser Gedanken in den Jahweglauben“ herbeigeführt habe,<sup>3</sup>) sind weder von Stade noch von andern gültige Beweise erbracht worden und können auch keine erbracht werden. Denn man kann ja nicht das leugnen, was schon oben S. 238 z. B. aus alten Liedern (Jos. 10<sup>12f.</sup> Ri. 5<sup>20</sup>) entnommen worden ist, daß der Gott der legitimen Jahwereligion längst als Beherrscher des Laufs der Gestirne und als Gebieter der Sterne, seiner Vasallen, erkannt war.<sup>4</sup>) Auch das Prinzip der Alleinverehrung Jahwes war für

<sup>1</sup>) Ishtar entbrennt in Liebe zu dem siegreich heimkehrenden schönen Helden Gilgamesch und stellt das ihm durch sie gebotene Glück in den lockendsten Tönen dar, indem sie sagt: „Komm, Gilgamesch, sei mein Buhle! Gib mir deine Frucht, ja, gib mir!“ Aber Gilgamesch entgegnet ihr, daß sie allen ihren bisherigen Liebhabern zuletzt nur Verderben gebracht habe; denn er sagt: „Tammûz, deinem jugendlichen Buhlen, bestimmtest du Jahr für Jahr Weinen“ (Rogers, *Cuneiform Parallels to the O. T.* 1912, 85 f.; Ungnad, *Die Rel. der Bab. u. Ass.* 1921, 79).

<sup>2</sup>) Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* II, 1922, 506.

<sup>3</sup>) Welche Gedanken man meint, wird aus der sofort folgenden Darlegung ersichtlich werden.

<sup>4</sup>) Auch anerkannt von Budde, *Auf dem Wege zum Monotheismus* (1910), 12.



die wahre Religion Israels schon längst begründet, nur ist es durch den siegreichen Kampf Jahwes mit den Göttern Assyriens, wie dieser Kampf hauptsächlich im Jahre 701 durch die Beschützung Jerusalems glänzend ausgefochten wurde (2 K. 18<sup>13ff.</sup> 19 || Jes. 36f.), neu bekräftigt worden, und deshalb hat dieses Prinzip in dem berühmten Sch<sup>e</sup>má3 (Dt. 6<sup>4</sup>) „Jahwe ist unser Gott, Jahwe als einer“ eine neue Formulierung gefunden, als die Überlieferung von Abschiedsreden Moses unter dem erschütternden Eindruck der Eroberung Samarias (722) eine Neugestaltung im Geiste der damaligen Gottesreichsperiode erfuhr,<sup>1)</sup> wie auch die Erzählung von Hiskias Reform (2 K. 18<sup>4</sup>) nicht aus der Luft gegriffen sein kann.<sup>2)</sup>

Aber daß „die Unterordnung der heidnischen Götterwelt unter Jahwe“ sich gerade „in Manasses Zeit sichtbar und greifbar jedermann dargestellt habe“ (Budde aaO., S. 19; Altisrael. Rel. 1912, 96), steht in Widerspruch mit den Berichten (s. o. S. 375) und mit dem notwendigen Eindruck der damaligen politischen Lage Israels. Also ist auch Buddes Herleitung des Bekenntnisses Dt. 6<sup>4</sup> aus Manasses Zeit ebenso unbegründet, wie wenn Ed. Meyer (Der Papyrusfund etc. 1912, 51) sagt, man habe „mit dem Satze von Jahwes Eifersucht, der keinen andern

<sup>1)</sup> Eine alte Niederschrift der Abschiedsreden Moses ist nach sprachlichen und inhaltlichen Anzeichen, die in meinem Komm. zum Dt. (1917), 45—47 gesammelt sind, anzunehmen. Dort ist auch eine allseitige Erörterung von 6<sup>4</sup> gegeben.

<sup>2)</sup> Für ihre Geschichtlichkeit spricht in erster Linie die ganz gelegentliche und deshalb um so wichtigere Bezugnahme auf dieselbe in der Rede der assyrischen Unterhändler (2 K. 18<sup>22</sup> || Jes. 36<sup>7</sup>). Kuenen (Volksreligion und Weltreligion 149) hat zunächst die gebrochene Stellung eingenommen, daß er nur das Zerschlagen der ehernen Schlange für geschichtlich hielt. Aber er erinnerte doch richtig an Jr. 26<sup>18f.</sup> Der dort erwähnte fromme Entschluß Hiskias müsse sich in Taten umgesetzt haben, um in der Erinnerung seines Volkes fortzuleben. Um so weniger hätte Kautzsch noch in seiner Bibl. Theol. 1911, 277 in jener gebrochenen Stellung beharren sollen. Aber Cornill (Zur Einl. 1912, 58) spricht gegen die Geschichtlichkeit dieser Reform überhaupt, und zwar hauptsächlich auch deshalb, weil die Reden Jesajas nicht „eine Spur dieser Dinge“ aufwiesen. Indes da hat er doch 29<sup>13</sup> übersehen, wo Jesaja gegen „eingelerntes Menschengesetz“ spricht (vgl. auch 1<sup>12b</sup>). Mit Recht also sind für die Geschichtlichkeit von Hiskias Reform namentlich auch diese eingetreten: Steuernagel im HK. zum Dt., Proleg. § 3, 7 und in Einl. 1912, 365; Kittel, Gesch. II, 495 f. (1917, 485; 1922, 476); E. Frisch in Studies in Jewish Literature (Dr. Kohler gewidmet) 1913, 117—127. Auch sogar Barton, The Rel. (1918), 111 und Meinhold, Einführung (1919), 154 sagen mehreres zugunsten dieser Tatsache.

Gott in seinem Bereiche duldete, immer volleren Ernst gemacht“. Welche ungerechte Herabdrückung des Gedankenganges der Vertreter der alttestamentlichen Religion! Dasselbe gilt gegen Badè, The decalogue etc. 1914, 7, wo er davon spricht, daß man nicht gedurft habe „excite His jealousy“.

Also die positive Wirkung der assyrischen Religion auf die Geschichte der prophetischen Religion läßt sich nur darin finden, daß durch die Berührung jener beiden Größen bei der Religion Israels ein stärkeres Aufleuchten von Erkenntnissen entfacht wurde, die im Grunde schon vorhanden waren, wie die Idee von der Weltregentschaft und von der die Einzigkeit in sich schließenden Einzigartigkeit des Gottes der prophetischen Religion. Als eine dunkle Folie dieses stärkeren Aufleuchtens tritt der universalistische Gerichtsgedanke in der Schilderung „des Tages Jahwes“ (s. o. S. 373 ff.) hervor. Denn zwar klingt auch schon Jes. 2<sup>12-22</sup> sehr allgemein, aber deutlicher ist der Weltgerichtsgedanke in Zeph. 1<sup>2</sup> ff. ausgeprägt.

Aber sind nicht die assyrischen Mythen von der Welterschöpfung und vom Gottesgarten (Gn. 2<sup>4 b</sup>—3<sup>24</sup> J), von den Urvätern (4<sup>17-24</sup> J), von der Sintflut (6<sup>5-8</sup> etc. bei J) und vom Turmbau zu Babel (11<sup>1-9</sup> J) in der Zeit Manasses zu Israel gewandert?

Diese Frage wird <sup>1)</sup> von Stade § 116, 2 bejaht, und Budde <sup>2)</sup> meint wenigstens, damals sei von dem seit Salomos Zeit erwachsenen jahwistischen Geschichtswerk eine neue Auflage (J<sup>2</sup>) veranstaltet worden. In ihr nun erst sei die babylonische Schöpfungsgeschichte, wie sie dann nach Gn. 1<sup>1</sup>—2<sup>3</sup> hinübergenommen worden sei, ferner die Erzählung von den zehn Urvätern (jetzt in Gn. 5) und von der Sintflut dem Volke Israel vorgetragen worden. Aber darüber scheint mir so geurteilt werden zu müssen.

Erstens ist es schon an sich die natürlichste Ansicht, daß die den Babylonier-Assyrern und den Abrahamsnachkommen gemeinsamen Elemente von Anschauungen und Erinnerungen ein altes Erbgut waren. Dieses braucht natürlicherweise schon in sich selbst nicht vollkommen einheitlich gewesen zu sein, und Schattierungen der alten Tradition treten ja auch in den keilschriftlichen und sonstigen Aufzeichnungen über die baby-

<sup>1)</sup> im Unterschied von Meinhold und anderen: s. o. S. 339, Anm. 1.

<sup>2)</sup> Budde, Auf dem Wege etc. 20; Altisr. Rel. 1912, 96. 145.

lonischen Vorstellungen von der Schöpfung, den Urvätern und der Sintflut zutage.<sup>1)</sup> Zweitens besitzt die Entlehnungstheorie, über deren Schwierigkeiten schon oben S. 55 f. und 323 f. gesprochen werden mußte, auch noch besondere Hindernisse, wenn sie die Zeit Manasses als die Periode der Entlehnung annimmt. Denn in dieser Zeit war infolge der zugleich erschütternden und zugleich dankbar bejubelten Ereignisse von 722 und 701 das spezifische Bewußtsein des Jahwevolkes sehr lebendig, und während Manasses Regierungszeit fehlte es nicht an prophetischen Nachfolgern von Jesaja und Micha, wie denn Nahums Schrift viel wahrscheinlicher aus der Zeit von ca. 650, als aus der Zeit von 607 datiert wird,<sup>2)</sup> und wie das von Manasse reichlich in Jerusalem vergossene Blut (2 K. 21<sup>16</sup>) doch im wesentlichen von treuen Jahweanhängern stammte; vgl. „Euer Schwert fraß eure Propheten, wie ein vernichtender Löwe“ (Jr. 2<sup>30</sup>). Auch wissen wir aus Jr. 8<sup>8</sup>, daß das Werk des „Griffels von Schreibern“ damals einer wachsamen Kontrolle unterworfen war, und Zephania (1<sup>8</sup>) bedrohte mit dem göttlichen Gericht sogar die, welche fremdländische Tracht bevorzugt hatten. Da ist es schwer denkbar, daß in dieser Zeit die Mythen und Sagen einer fremden Nation, gegen deren Religion die jahwegetreuen Glieder Israels mit Wort und Tat bis zum Märtyrertode protestierten, in eben diesen Kreisen Israels Anklang gefunden hätten. Dies hätte aber der Fall sein müssen, wenn sich ein jahwistischer Erzähler damals hätte bereit finden lassen sollen, die assyrisch-babylonischen Mythen- und Sagenstoffe in sein Werk einzuarbeiten.

Jedenfalls müßte er sie zugleich entlehnt und zugleich von ihren polytheistischen sowie sonstigen minderwertigen Zügen gereinigt haben, die man doch beim Schöpfungsepos und bei

<sup>1)</sup> Vgl. bei Rogers, Cuneiform Parallels etc. 44—59. 103—111; A. Jeremias, Handbuch etc. 1913, 23 ff.; bab. Varianten betreffs der Urkönige s. o. S. 183, und alles Material gibt mein Gn.-Komm. (1919), 179 ff.

<sup>2)</sup> Das Sichere ist, daß die Erinnerung an das Schicksal von No'Amon (= Theben in Ägypten; 3<sup>8</sup>) in die nächste Zeit nach dessen Eroberung durch Assurbanipal (wohl 663) führt. Danach muß das Unsichere gedeutet werden, und dazu gehört die Bemerkung 3<sup>13</sup>, um deretwillen auch von Kautzsch, AT. 1910 Nahum in das Jahr 607 gesetzt wird. In 3<sup>13</sup> ist aber nur von der Öffnung der Tore des Landes, also der Grenzen Assyriens, die Rede, und die betonende Aussage mit dem Inf. abs. vor Verbum finitum rät überdies, ein Perf. perspectivum dort zu finden (LXX: ἀνοιχθήσονται). Richtiger also datiert auch Kautzsch, Bibl. Theol. 1911, 279 Nahum „wohl aus der Zeit um 660“.

den Fluterzählungen der Babylonier kennt.<sup>1)</sup> — Übrigens ist es auch literarkritisch keineswegs ausgemacht oder ganz wahrscheinlich, daß das jahwistische Geschichtswerk so zerspalten ist, wie bei dieser Herleitung von Teilen desselben aus der Zeit Manasses angenommen wird. Z. B. läßt sich nicht sicher begründen, daß der Erzähler von Gn. 4<sup>17-24</sup> noch nicht die Sintflut gekannt habe, wie neuerdings vielfach behauptet wird.<sup>2)</sup> Denn die Kunde von vorflutlichen Dingen konnte durch die Noachiden vererbt werden, und auch bei den Babyloniern wird ja eine Kunde über Könige aus der Zeit *lam abûbi* „vor der Flut“ hergeleitet (KAT.<sup>3</sup> 555).

Eine unbewußte Verurteilung der soeben besprochenen These vom Einströmen der assyrisch-babylonischen Mythen und Sagen in Israel zu Manasses Zeit hat Stade selbst in dem Satze geschrieben, den er gerade zur Charakterisierung des 7. Jahrhunderts formuliert hat (§ 117, 2): „Die verschiedenen Auffassungen der Jahwereligion — die prophetische, die priesterliche und die volkstümliche — finden sich in der Opposition gegen das Fremde zusammen.“ Und da sollen sie nach Stade u. a. das Fremde sogar auf dem religiösen Gebiete, das für die wahren Israeliten das wichtigste war, sogar aufgenommen haben!

3. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Bundeserneuerung unter Josia (621 v. Chr.).

Die Auffindung des Gesetzbuches (2 K. 22 8), die den energischen Anlaß zur Erneuerung des Bundes Israels mit dem Ewigen gab, brachte die schon oben (S. 399) erwähnte Neuformulierung der Abschiedsreden Moses wieder zum Vorschein, wie sie im Deuteronomium „Wiederholung des Gesetzes“ vorliegt.<sup>3)</sup>

In bezug auf dessen Entstehung kommt ein mehrfaches religionsgeschichtliches Interesse der Beantwortung der Frage zu, ob jener Gesetzesfund durch einen Betrug des Hohenpriesters herbeigeführt wurde.

<sup>1)</sup> Über die Göttergelage s. o. S. 264! Über den Götterzank und über rohe, pietätslose Ausdrucksweisen, wie daß die Götter sich zusammen duckten wie Hunde, oder sich sammelten wie die Fliegen um den Opferer vgl. im bab. Sintflutbericht, Kol. III, 6. 47 und IV, 4–7 z. B. bei Ungnad, Die Rel. der Bab. u. Ass. (1921), 105. 107.

<sup>2)</sup> Budde, Die biblische Urgeschichte, S. 121 f.; und andere.

<sup>3)</sup> Zunächst in Dt. 4 45–49 5–26 (im wesentlichen) samt einer Schlußermahnung, die jetzt den größten Teil von Kap. 28 bildet, und 31 9–13. Dieses Urteil über den Umfang des Urdeuteronomium (D) meine ich gegenüber neueren Einschränkungen des D hauptsächlich auf Kap. 12–26 (bei Steuernagel im HK.; Puukko, Das Deuteronomium 1909 in BAT.; Sellin, Einleitung 1914, 45 f.; Kittel, Geschichte I (1916=1921), 286) in meinem Komm. zum Dt. (1917), 16 ff. allseitig begründet zu haben.



1. Diese Frage ist nicht schon deshalb zu verneinen, weil gemäß einer neuesten Behauptung das Dt. in der Zeit Salomos verfaßt wurde.<sup>1)</sup> Denn Naville behauptet allerdings, daß Salomo nach der Sitte assyrischer Könige in die Grundmauer des Tempels ein Exemplar des Gesetzbuches gelegt habe (p. 129). Aber im Bericht über den Bau und die Einweihung des Tempels (1 K. 6—8 || 2 Ch. 3—6) ist nichts davon bemerkt, daß dies geschah (vgl. Dt. 31<sup>26</sup>!!), und bei der Ausbesserung des Tempels, die dessen „Riß, d. h. Rissiges“ betraf, ist vom Aufgraben der Grundmauern nicht die Rede (2 K. 22<sup>5f.</sup> || 2 Ch. 34<sup>8</sup>). Ferner sprechen bei Salomo und noch lange bei frommen Königen die Quellen (1 K. 3<sup>4</sup>—2 K. 15<sup>35</sup>) nicht vom Gesetz der Einheit der Kultstätte.<sup>2)</sup>

2. Jene Frage ist aber zu verneinen, weil die erwähnte Gestaltung des Dt. nach vielen Gründen unter dem niederschmetternden Eindruck der Zerstörung Samarias zur Zeit Hiskias geplant wurde. Denn da die Reform Hiskias (2 K. 18<sup>4</sup>) ein unerschüttertes Geschichtsmoment ist (s. o. S. 399, Anm. 2), so ist dies der einzige historisch gegebene Orientierungspunkt für die Datierung desjenigen Pentateuchteiles, in welchem alles das gefordert ist, was bei dieser Reform gegenüber den zu Hiskias Zeit bestehenden Kultuszuständen erstrebt wurde: Beseitigung der Vielheit von Kultstätten Jahwes und Zerstörung der vielfach auf Baßal gedeuteten Massében sowie der die Astarte symbolisierenden Aschéren (2 K. 18<sup>4</sup>; Mi. 1<sup>5b</sup>: Wer sind die Höhen etc.?<sup>3)</sup> Dt. 12<sup>4ff.</sup> etc.; 16<sup>22</sup>; [7<sup>5</sup> 12<sup>3</sup>] 16<sup>21</sup>). Auch der Satz 17<sup>16</sup> „um sich viele Rosse anzuschaffen“ hat eine ideelle Grundlage in Hiskias Zeit: Jes. 30<sup>16</sup> 31<sup>3</sup>. — Bei der um 700 hergestellten Rekapitulation der mosaischen Prinzipien, die im mittleren Hauptteile des Dt. vorliegt, hat nach meinem Urteile sich im Priesterkreise, dem die Vererbung der Tora oblag (Dt. 33<sup>8-11</sup> etc.), eine solche Gesinnung betätigt, wie sie der mit Jesaja befreundete Priester Uria (Jes. 8<sup>2</sup>) hegen mußte. Von diesem also den prophetischen Gedanken zu-

<sup>1)</sup> Ed. Naville, *La découverte de la Loi* (Paris 1910), 21 und *Archaeology of the O. Test.* (London 1913 = *Archéologie de l'ancien Test.*, Paris 1914), 129.

<sup>2)</sup> Alle Teile von Navilles These sind von mir in *The Expositor* 1914 und im *Gn.-Komm.* (1919), 3—11 beurteilt worden.

<sup>3)</sup> Von Wellhausen in *Proleg.*<sup>2</sup> 26f. und wieder in „Die Kultur der Gegenwart“ I, 4 (1906), 24 übersehen. Es ist viel wahrscheinlicher, daß der schwierige Ausdruck vom griechischen Übersetzer zu „Sünde“ erleichtert worden ist (m. Einl. § 126, 6), als daß der umgedrehte Vorgang eintrat. Also damit, daß das Wort „Höhen“ in Mi. 1<sup>5b</sup> von einigen (auch von Nowack im HK. 1922) geändert wird, ist es noch lange nicht beseitigt. Mit mir (Einl. 327) stimmt z. B. auch van Hoonacker z. St., und auch Delporte urteilt: „Es ist unmöglich, *bamôth* zu opfern“ (*Bibl. Zeitschrift* 1913, 242).

geneigten Priesterkreise<sup>1)</sup> aus ist zur Entwurzelung von Götzendienst und Bilderdienst die Zentralisierung des Jahwekultes (Dt. 12<sup>4ff.</sup>) mit der gleichzeitigen Wahrung des Priesterrechts aller Leviangehörigen (18<sup>1-8</sup>), ferner die von Jesaja (1<sup>11-15</sup> etc. besonders 29<sup>13</sup>) so eindrucksvoll betonte Innerlichkeit der Jahweverehrung und anderes auf dem Gebiete von Religion und Sittlichkeit (s. u.) mit dem höchsten Nachdruck gepredigt worden.

3. Daß das Dt. „mindestens eine Mystifikation“ sei, vertritt z. B. Cornill (Einleitung 1913, § 9, 5). Er findet in der Sendung zur Prophetin Hulda einen Beweis dafür, daß Josia in dem gefundenen Buche nicht „das Gesetzbuch seines Urgroßvaters“ gesehen hat (Zur Einl. 1912, 63). Aber erstens ist jenes Dt. nur als eine Parallelerscheinung zur Reform Hiskias anzusehen und nicht als der Anlaß zur Reform. Zweitens wird die Prophetin Hulda nach 2 K. 22<sup>12f.</sup> nicht nach der Gültigkeit jenes Gesetzbuchs gefragt. Vielmehr hatte Josia diese schon anerkannt, indem er vor dessen Drohungen erschrak und z. B. mit Schmerz beklagte, daß die „Väter nicht auf die Worte dieses Gesetzes gehört hätten“. Die Prophetin sollte nur gefragt werden, ob jetzt es in dem Plane Gottes läge, die Drohungen jenes Buches zu verwirklichen, da Josia sich bewußt sein durfte, nach Gottes Wohlgefallen gestrebt zu haben. Dies ergibt sich aus den Worten der Prophetin (2 K. 22<sup>16-20</sup>). Unbegründet ist es, daß das Buch als „absolutes Novum wirke“ (Cornill, Zur Einl. 59). Nein, es heißt: „Ich habe das Gesetzbuch gefunden“, und man erschrak nur vor den Drohungen dieses Gesetzbuchs, und die brauchte Josia, auch wenn es um 700 entstand, nicht zu kennen, da jenes Buch infolge von Manasses Maßregeln in bezug auf den Tempel (s. o. S. 395) in einen Winkel desselben weggeräumt worden sein konnte.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> So jetzt auch Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 128. Das Dt. ist nicht von den Landpriestern (v. Baudissin) ausgegangen, wie mein Dt.-Komm. (1917), 51 f. begründet.

<sup>2)</sup> Bei der also richtigen Datierung jenes Deuteronomiums aus der Zeit um 700 (auch Meinhold, Einführung 1919, 184 denkt an Manasses Zeit) ist auch die Differenz erklärlich, die betreffs der Priesterrechtsverhältnisse in Dt. 18<sup>6-8</sup> und 2 K. 23<sup>8f.</sup> besteht. Es ist falsch, wie es jetzt so oft (bei Wellhausen, Isr. usw. Gesch. 1914, 132 u. a.) geschieht, bei der Betrachtung dieser Stellen den Abstand zu übersehen, der zwischen ca. 700 (Dt. 18<sup>6-8</sup>) und 621 (2 K. 23<sup>8f.</sup>) lag. Steuernagel im HK. zum Dt. läßt deshalb sogar 187 im Gesetzbuche Josias fehlen! — Dieser Abstand war ja auch beileibe nicht ein bloß chronologischer. Vielmehr fiel in diese Zeit die schlimmste Abirrung vom Jahwekult hinein. Indem nun die Leviangehörigen draußen auf den Höhenaltären sich an dieser Abirrung beteiligten, war es motiviert, wenn die frühere Gesetzesbestimmung von Dt. 18<sup>6-8</sup> (zu s<sup>b</sup> vgl. mein WB. 228 a), die in ihrer Zeit nicht „un-

4. Endlich kann das Dt. auch nicht aus dem letzten Jahrzehnt vor 586 mit Ma. Kegel (Wilh. Vatke 1911, 127) abgeleitet werden. Denn nach 621 wäre der Kampf gegen die Vielheit der Kultstätten (Dt. 12 4ff.) nicht erst zu proklamieren gewesen.

a) Sachliche Wirkungen der Bundeserneuerung.<sup>1)</sup> — Durch die im Jahre 621 (2 K. 23 3) vollzogene öffentliche Anerkennung der im Deuteronomium enthaltenen neuen Formulierung und teilweisen Fortbildung der mosaisch-altprophetischen Prinzipien der Jahwereligion sind folgende Gedanken und Tendenzen in den Vordergrund des alttestamentlichen Religionswesens gerückt worden:

α) Das Prinzip der Alleinigkeit Jahwes als des Gegenstandes der religiösen Verehrung Israels entfaltete sich zu einer so prägnanten Form, daß diese den Gedanken der Alleinexistenz Jahwes als einer wirklichen Gottheit schließlich zum Leben erwecken mußte. Diese prägnante Form liegt in „Höre, o Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als einer“ (Dt. 6 4) vor. Denn das „einer“ bedeutet sowohl „einheitlicher“ (gegenüber den vielen Auffassungen des Bá3al; s. o. S. 296) als auch „einziger“ (gegenüber den vielen Göttern der Polytheisten). Die Einheitlichkeit Jahwes (gegenüber dem vielgestaltigen Bá3al) und die Einzigkeit Jahwes als des legitimen Kultusobjekts von Israel (gegenüber dem Polytheismus) wurde aber damals mit begreiflicher Schärfe gefordert, weil alle Künste der Verführung, die von den fremden Kulturen ohnehin entfaltet wurden (Dt. 13 6ff. 17 2-5), sich seit der assyrischen Periode mit dem weltlichen Arm der politischen Oberherrscher oft zu gemeinsamer Aktion verbanden.

W. F. Badè hat in seiner Abhandlung „Der Monojahwismus des Deuteronomium“ (ZATW. 1910, 81 ff.), wo er Dt. 6 4 wieder „praktisch“ (Kittel, Geschichte II, 1917, 597; 1922, 526), sondern gerecht war, im Jahre 621 teils mit einer Verschärfung (vollständige Übersiedlung der Höhenpriester nach Jerusalem) und teils mit einer Einschränkung auf die Teilnahme an den Einkünften aufrecht erhalten wurde (2 K. 23 8f.). Die Forderung von Dt. 18 6-8 war also nicht „am Adelsstolz der jerusalemischen Priester“ (Bertholet, Kulturgesch. Isr. 1919, 272; ähnlich Kittel, Die Religion etc. 1921, 128) „gescheitert“.

1) Sogar deren Geschichtlichkeit wird von G. Jahn in ZDMG. 1914, 142 bestritten, weil Jeremia sich nicht darauf berufen habe. Aber erstens waren sich die Propheten einer höheren Grundlage ihres Wirkens bewußt, und zweitens ist es doch die Frage, ob Jeremia mit der Tendenz dieser Reform ganz einverstanden war (s. u. Nr. 4).



weniger richtig mit „Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer“ übersetzt, jenen ersten Sinn des „einer“, nämlich seine Tendenz gegen die Vielgestaltigkeit des Baʿal, in ein unbeweisbares Extrem verwandelt. Nämlich jener Satz Dt. 6<sup>4</sup> soll nach ihm sich gegen eine „Mehrzahl von Jahwen“ (S. 81) wenden. Weshalb? Nun zunächst „Hosea spricht von Baʿalen; ein deutlicher Hinweis auf eine Volksreligion, die eine Mehrheit von Jahwen kennt“ (S. 84). Aber der Satz „Und ich werde die Namen der Baʿale aus ihrem Munde entfernen“ (Hos. 2<sup>19/17</sup>) ist am allerwenigsten ein „deutlicher“ Hinweis auf mehrere Jahwe. Denn der im Texte stehende Plural Baʿale hat seine geschichtliche Basis in der bekannten und oben S. 296 nachgewiesenen Mannigfaltigkeit der Baʿalsauffassung. Aber dieser Text von Hos. 2<sup>19</sup> begründet keinen Schluß auf eine Mehrzahl, die man in bezug auf Jahwe angenommen hätte. Eine solche will Badé sodann S. 85 daraus ableiten, daß Hagar zum Ausdruck einer individuellen Erfahrung Jahwe mit „Du bist ein Gott des Sehens“ anredet (Gn. 16<sup>13</sup>), oder daß in 21<sup>33</sup> bei Jahwe das Attribut „ewiger Gott“ steht und in Ri. 6<sup>24</sup> ein Altar von Gideon mit dem Namen „Jahwe ist Friede oder Heil“ bezeichnet wird. Aber mit allen diesen Aussagen werden nur einzelne Eigenschaften aus dem Begriff Jahwes herausgenommen und betont. Aber daraus läßt sich keine Mehrheit von Jahwe-Wesen ableiten. Dies gilt auch gegen Procksch, der Polyjahwismus in Gn. 12<sup>7b</sup> findet (vgl. dagegen meinen Komm.), und gegen Eichrodt, Die Quellen der Genesis (1916), 71, der dieselbe Ansicht an Ri. 6<sup>24</sup> anknüpft. — Übrigens ohne sicheren Grund im Texte wird ein „Jahwe Šebaoth in Silo“ und ein „Jahwe in Hebron“ von Budde im KHK. zu 1 S. 1<sup>3</sup> und 2 S. 15<sup>7</sup> (ebenso Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes 1916, 13) angenommen. Da in beiden Fällen der Ortsumstand zum vorhergehenden Verb gehören kann, ist man nicht berechtigt, unsichere Aussagen zur Grundlage einer Vorstellung zu machen, die sonst nicht bezeugt ist und alle positiven Aussagen des AT. gegen sich hat. — Daß mit „Jahwe, der Gott Israels“ der „Jerusalemmer Jahwe“ gegenüber dem „ethnisierten Jahwe“ der Höhen bezeichnet werden sollte (2 Ch. 11<sup>16</sup> 29<sup>7</sup>; Steuernagel in BZATW. XXVII, 1914, 339), heißt, dem Ausdruck einen unmöglichen Sinn geben.

Wie jene prägnante Formulierung (Dt. 6<sup>4</sup>) schließlich die Erkenntnis des monotheistischen Gottesglaubens aus sich entbinden mußte, ersieht man aus folgenden zeitlich nahen Sätzen: „Jahwe ist Gott und keiner mehr“ (Dt. 4<sup>35.39</sup> 7<sup>9a</sup> 10<sup>17</sup> 32<sup>39</sup>; cf. Jes. 37<sup>16</sup> || 2 K. 19<sup>15</sup>); er ist der Gott, dem alles im Himmel und auf Erden gehört (Dt. 10<sup>14</sup>); Jr. 27<sup>5</sup>: Ich (Jahwe) habe die Erde gemacht und Menschen und Vieh durch meine



große Kraft. — Deshalb wurde Verführung zum Götzendienste mit dem Tode bedroht (Dt. 13<sup>6</sup> 17<sup>5</sup>), und sogar die Maßsebe, die auf Baal hindeuten konnte (Dt. 16<sup>22</sup>), wurde gleich der Aschére (16<sup>21</sup>) und dem Kulte für „das ganze Heer des Himmels“ (4<sup>19</sup> 17<sup>3</sup>) verboten. Auch jede indirekte Verleugnung Jahwes, wie sie durch Wahrsagerei unter Anrufung der Totengeister usw., Zauberei, Tempelprostitution und Totenspeisung geschah, wurde daher aufs neue streng untersagt (18<sup>9-14</sup> 23<sup>18</sup> 26<sup>14</sup>).<sup>1)</sup>

Dieses bis jetzt erwähnte erste Hauptmoment vom Inhalt des Deuteronomium gab die Direktive bei der Tempelreinigung, die Josia nach 2 K. 23<sup>4-7</sup>. 10-12 durchführen ließ.

β) Die schon alte Erkenntnis der prophetischen Religion Israels, daß ihr Urheber Jahwe auf Erden zwar eine Enthüllungssphäre habe, aber doch überirdisch sei (s. o. S. 239 f. und 358 Anm. 3), wurde dadurch zum unmißverständlichen Ausdruck gebracht, daß, wenn auch nicht sicher erst vom Deuteronomium an (vgl. 2 S. 7<sup>13</sup>; s. o. S. 290), so doch besonders in ihm und seit seiner Zeit folgende Ausdrucksweise begünstigt wurde: daß man dem Namen Jahwes ein Haus baue, oder daß Jahwe seinen Namen in seiner Kultusstätte wohnen lasse, und ähnlich: Dt. 12<sup>5</sup>. 11. 21 14<sup>23 f.</sup> 16<sup>2</sup>. 6. 11 26<sup>2</sup>; vgl. 1 K. 3<sup>2</sup> 5<sup>17</sup>. 19 8<sup>16 f.</sup> 19<sup>f.</sup> 29. 44. 48 9<sup>3</sup> 14<sup>21</sup> 2 K. 23<sup>27</sup> Jr. 7<sup>12</sup> Ps. 74<sup>7</sup> Esr. 6<sup>12</sup> Neh. 1<sup>9</sup> 1 Ch. 22<sup>7</sup>. 10. 19 28<sup>3</sup> 29<sup>16</sup> 2 Ch. 1<sup>18</sup> 6<sup>5 ff.</sup> 7<sup>16</sup> 20<sup>8 f.</sup> 33<sup>4</sup>. 7.

Übrigens kann ich mich nicht davon überzeugen, daß mit diesem Gebrauch des Ausdrucks „Name“ in dieser — späteren — Zeit der Geistesentwicklung Israels in diesem Volke ein „Menschheitsglaube in bezug auf Wesen und Macht der Namen“ und damit ein sogenanntes Namen-Tabu (s. o. S. 75, Anm. 3) an die Oberfläche emporgetaucht wäre, wie dies z. B. auch von G. Westphal, Jahwes Wohnstätten etc. (1908), 192 f. vertreten worden ist. Auch liegt diese neuere Meinung<sup>2)</sup> weder in Ex. 23<sup>21</sup> noch in Jes. 30<sup>27</sup> oder Ps. 75<sup>2</sup>. Überall ist mit dem Namen Gottes nur die geoffenbarte Seite seines Wesens und daher dessen immanente Repräsentation gemeint, wie der Name Gottes

<sup>1)</sup> Neuerdings sprechen solche, die von „der idealen Seite der Kultusreform Manasses“ reden (Budde 145; s. o. S. 396 f.), zugleich von der „furchtbaren Inquisitionsordnung“ (S. 146) des Dt. in 13<sup>6</sup> 17<sup>5</sup>. Beide Urteile werden der religiösen Überzeugung der alttestamentlichen Autoren nicht gerecht.

<sup>2)</sup> Von Frd. Giesebrecht (Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage 1901) und anderen, deren Sätze in Theol. AT.s (1922), § 44 systematisch beurteilt worden sind.

auch das einzige Mittel ist, durch das die Gottheit in die Sphäre der sinnlich wahrnehmbaren Welt hereingezogen werden darf (Dt. 5 11).

γ) Die Innerlichkeit des Grundverhältnisses zum Bundesgott, wie sie ein Reflex der hauptsächlich von Hosea betonten<sup>1)</sup> Gottesliebe und geforderten Menschenloyalität (Hos. 6 6a) war, wurde nun auch in einer legislativen Darlegung laut. Allerdings steht schon in der Erweiterung „der zehn Worte“, die als Teil des elohistischen Werkes (s. o. S. 186) aus nicht sicher zu bestimmender Zeit überliefert ist, die Ausdrucksweise „im Umkreise derer, die mich lieben“ (Ex. 20 6 || Dt. 5 10 vgl. 7 9 und auch Ri. 5 31). Aber in allen jenen Sätzen tritt doch die Liebe nicht als ausdrücklich geforderte Grundleistung des menschlichen Bundesgenossen der Gottheit auf. Dazu kommt, daß die Tonart, in der diese Forderung in Dt. 6 5 erschallt, auch noch in anderer Hinsicht vollere Akkorde anschlägt, wenn es — im schönen Zusammenklang mit den Tönen von Jahwes Liebe zu Israel (Dt. 7 8. 13 10 15 23 6 33 3) — heißt: „Du sollst lieben Jahwe, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deiner ganzen Kraft“ (6 5). Man höre auch die Wiederholungen und Variationen dieses Grundtones in 10 12 11 1. 13. 20; 13 4/3: „von ganzem Herzen und von ganzer Seele lieb haben“; 19 9 30 6. 16. 20!<sup>2)</sup> So wurde also die Grundbeziehung des Gottesreichsbürgers zu seinem Gott, die Religiosität, verinnerlicht.

δ) Im Zusammenhange damit<sup>3)</sup> wurde auch die Moralität in mehreren Punkten verfeinert: Zunächst wurde auch in bezug darauf die seelische Sphäre als die betont, in deren Pflege der Mensch seine Hauptleistung zu vollbringen habe. Denn es heißt: „Entfernt die Vorhaut (d. h. die Ungeweihtheit, Unzartheit und Widerwilligkeit) eures Herzens!“ und ähnlich (Dt. 10 16 30 6); vgl. auch „sich hüten betreffs der Seele“ (4 15). Ferner wurde die Humanität gesteigert. Dies zeigt sich schon in der Motivierung des Sabbathsverbotes (Dt. 5 14: „damit dein Knecht und deine Magd gleich dir ruhe“), aber auch in der häufigen Empfehlung der Armen, Waisen etc. (15 11. 13 f.; 24 6: der zum

<sup>1)</sup> Hos. 2 21: „Ich werde mich dir verloben“; etc. (s. o. S. 356 f.).

<sup>2)</sup> Jos. 22 5 und 23 11 sind deuteronomistisch (meine Einl. 248).

<sup>3)</sup> und nicht durch das Steigen der „Kultur“ (vgl. gegen die Haremswirtschaft Dt. 17 17), wie Holzinger in „Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel“ (BZATW. XXVII, 1914), 240 richtig bemerkt.

Lebensunterhalt notwendige Mühlstein darf nicht abgepfändet werden; 10-15. 17 ff.), insbesondere der armen Leviangehörigen (12<sup>12</sup> 14<sup>27</sup> 16<sup>14</sup>). Ebendieselbe Steigerung der Menschlichkeit bekundet sich in der Nachsicht gegen den Verlobten etc. bei Ausbruch eines Krieges (20<sup>5-8</sup> 24<sup>5</sup>); in der Milde gegen den Sklaven und Fremdling (10<sup>19</sup> 15<sup>18</sup> 23<sup>16</sup>);<sup>1)</sup> in der Verschonung der Vogelmutter (22<sup>6f.</sup>); in dem Verbot, einem Rinde beim Ziehen des Dreschschlittens etwa das Maul zu verbinden (25<sup>4</sup>); in dem Verschonen der Fruchtbäume im Kriege (20<sup>19f.</sup>). Endlich wurde speziell die Stellung des Weibes gehoben. Denn dieses ist im Dekalog des Deuteronomiums vor das Haus, also über alle andern Güter des Mannes gestellt (5<sup>18</sup>; Vulg.: 20 f.; Luth.: 21), und so sucht das Deuteronomium auch sonst die Stellung des Weibes zu heben (21<sup>10-17</sup> 22<sup>13-19</sup> 24<sup>1-4</sup>).

Eerdmans, Alttestamentliche Studien III (1910), 135 behauptet, durch die andere Fassung des Verbotes des Begehrens, die in Dt. 5<sup>18ab</sup> vorliegt, solle nur das Mißverständnis abgewehrt werden, dem Ex. 20<sup>17ab</sup> ausgesetzt gewesen sei. Dort habe ursprünglich nur 17<sup>a</sup> „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus“ gestanden, und 17<sup>b</sup> habe Erläuterung sein sollen. Aber die Doppeltheit des „du sollst nicht begehren“ beweist das nicht, und eine solche Erläuterung von „Haus“ ist auch an sich nicht natürlich. Jedenfalls hätte das Deuteronomium, wenn es bloß jene Gefahr des Mißverständnisses hätte abwehren wollen, nicht Weib und Haus umzudrehen gebraucht.

ε) In bezug auf den Kultus ist an der Stellung des Deuteronomiums das Wesentliche, daß es die Einheit der Opferstätte als Prinzip hinstellt (12<sup>4ff.</sup> 14<sup>23-25</sup> etc.). Damit wurden nicht „aus der Schätzung des Tempels zu Jerusalem, wie sie durch Jesaja vorbereitet und durch die Errettung Jerusalems beglaubigt war, die letzten Konsequenzen gezogen“ (Budde 1912, 100). Denn gerade Jesaja (vgl. 1<sup>11-15</sup>; 29<sup>13</sup>) als Förderer der Schätzung des Tempels nennen, ist mindestens gewagt.<sup>2)</sup> Der ausschlaggebende Anlaß, diese Forderung aufzustellen, lag vielmehr in der über das Zehnstämmereich hereinbrechenden Vernichtung (722), in welcher dessen Be-

<sup>1)</sup> Cornill, Das AT. und die Humanität (1895), S. 18.

<sup>2)</sup> „Jesaja hatte im Verlauf seines Wirkens den Tempel von Jerusalem in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt. Dort war ihm seines Gottes irdische Wohnung“ (Meinhold, Einführung 1919, 182) hätte aus den Quellen belegt werden sollen, und zu „Wohnung“ vgl. oben S. 358, Anm. 3!



strafung für seinen Bilderdienst und Götzendienst zutage trat (2 K. 17 7ff.). Deshalb erstrebte man die Beseitigung der vielen Kultstätten oder „Höhen“, auf denen fern von der Kontrolle der jahwetreuen Priesterschaft sich Bilderdienst und sogar Götzendienst eingenistet hatten.<sup>1)</sup>

Aber anstatt bei der Besprechung dieser Maßregel die soeben erwähnten Anlässe und heilsamen Folgen für die Geistigkeit und antipolytheistische Richtung des Jahwekultes zu betonen, meinen manche, folgende Konsequenzen der Zentralisierung des Kultes beklagen zu müssen. Damals habe das Land, wie das Leben, einen profanen Charakter bekommen, und das Volk sei nunmehr in Priester und Laien zerfallen (Marti 221), oder z. B. Budde 1912, 100 klagt: „Wieviel alte Religion wurde hier mit einem Schlage vernichtet!“ Aber diese jetzt landläufigen (auch z. B. bei Meinhold, Einführung 1919, 180 anklingenden) Behauptungen sind so zu beurteilen.

War denn das Band zwischen Leben und Religion zerschnitten, als Elqana alljährlich von seiner Stadt nach Silo zum Heiligtum wanderte (1 S. 13)? Oder hörte das Land Israels mit der — zu Jahwes Ehren unternommenen — Zentralisierung des Kultus auf, das Land des Jahwevolkes zu sein? Man vergleiche doch folgende spätere Stellen: „zu zerbrechen Assur in meinem Lande“ etc. (Jes. 14 25 Jo. 2 18 Ps. 85 2 etc.)! Nach 722 war ja das Land Israels auch kleiner geworden, so daß man von überall zum Tempel ziehen konnte. Wenn man trotzdem beklagen will, daß „der Israelit nicht mehr bei jedem Schlachten an ein Opfer für Jahwe“ zu denken gehabt habe, so soll man auch nicht vergessen, daß mit dem Opfern bei den Höhenaltären auch viel Gefahr verknüpft gewesen war, andern Göttern oder gar den Dämonen zu opfern, wie letzteres uns in dem Abschnitt Lv. 17 1-9 begegnet, der auch ein Moment aus dem Kampfe gegen die Vielheit der Kultstätten vorführt. Da war es besser, wenn das Opfer von jedem Schlachten nachgelassen wurde (Dt. 12 20-25), und solches Opfer durch den Gedanken der

<sup>1)</sup> Übrigens ist in 2 K. 23 8f. 13-20 deutlich genug von Beseitigung der Bamoth oder „Höhen“, also von Kultuszentralisierung gesprochen, so daß Th. Östreicher, Die Stellung des Gesetzes in der isr. Religionsgeschichte (in „Das Reich Christi“ 1912, 89 ff.) mit Unrecht meint, Josias Reform habe sich nicht nach dem Dt. gerichtet. Auch die Passahfeier von 2 K. 23 9b. 21-23 weist auf Dt. 16 6 hin. — Der relative Fortschritt vom Besitz eines Zentralheiligtums (Ex. 33 8-11 E usw.; 1 S. 13 usw.) zur Forderung einer einzigen Opferstätte (Dt. 12 4ff.) und zum Besitz einer solchen (Lv. 13 usw.) wird wieder (unter Nichtberücksichtigung meines Dt.-Komm. (1917), 118 ff.) von Jk. Neubauer in der Monatsschrift „Jeschurun“ 1922, 361 ff. verkannt.



Dankbarkeit gegen Jahwe als den Spender des Besitzes ersetzt wurde (V. 25!).

Ist ferner mit der deuteronomischen Formulierung des Gesetzes der Unterschied zwischen Laien und Priestern in Israel geschaffen worden? Abgesehen von der alten Erzählung Ri. 17f., wonach sogar Micha sich freute, daß er statt eines Sohnes (sozusagen eines Laien) einen Leviangehörigen als Priester anstellen konnte (17<sup>10-12</sup>), erinnere man sich doch in bezug darauf an Ex. 32<sup>26-29</sup> etc. (oben S. 269f.)! Es ist also falsch, wenn Stade § 121, 3 sagt, daß damals „das alte Opferrecht des Hausvaters habe schwinden müssen“. Denn wir besitzen keine sichere Kunde darüber, ob und wie weit das Recht der Opferdarbringung noch bis zur Zeit von ca. 700 (oder 621) von seiten der Hausväter geübt worden ist. Alle Stellen, die außer den oben S. 288f. erwähnten in Betracht kommen, sind 1 S. 13<sup>9-12</sup> 14<sup>33-35</sup>, wonach Saul opferte; alle Söhne Davids sind Priester genannt 2 S. 8<sup>18</sup>; 3Ira, der Ja'irite (2 S. 20<sup>26</sup>) und ein Nathan in unsicherer Weise 1 K. 4<sup>5</sup>; Salomo opferte etc.: 1 K. 3<sup>4</sup> 8<sup>14f.</sup> 22. 54f. 64; aber an allen sicheren Stellen handelt es sich um den König oder um Königssöhne. Übrigens was Ahas an seinem halbheidnischen Altar tat (2 K. 16<sup>12f.</sup>), kann ebenso wenig die Rechtslage sicher charakterisieren, wie die gegenüber 2 K. 15<sup>5</sup> in 2 Ch. 26<sup>19</sup> gegebene Motivierung von König Asarja-Usias Aussatz.

Aber steht nicht überhaupt die Kultusforderung des Deuteronomiums im Gegensatz zur prophetischen Religion?

Auf diese Frage wird jetzt weithin folgende Antwort gegeben. Indem das Deuteronomium die Meinung aufgeprägt habe, daß man die Liebe zu Jahwe im Kultus beweisen könne, habe es das Hauptgewicht doch auf die kultischen Formen gelegt. Das habe „gegenüber der tiefen innerlichen Auffassung der Propheten, die eine religiöse Stimmung, welche aus innerem Antrieb hervorging, allein als echt gelten lassen konnten, einen verderblichen Rückschritt bedeutet. Die höheren geistigen Begriffe wurden vergrößert, das Sittliche wieder auf die Stufe des Kultischen herabgezogen“ (Marti 221). Aber da ist weder die Stellung des Deuteronomiums noch die Stellung der Propheten zum Kultus ganz richtig charakterisiert.

Denn erstens hat das Deuteronomium seinerseits keinen Anlaß dazu gegeben, daß man die von ihm ausdrücklich (s. o. S. 408) geforderte herzliche Liebe zum ewigen Gotte hauptsächlich durch den Kultus auszudrücken suche. Nein, es widmet bei weitem mehr Raum dem religiös-moralischen

Gebiete, als dem Kultus. Auch hat es bei dessen Zentralisierung religiöse Gesichtspunkte im Auge (12<sup>2-4</sup>).

Zweitens steht das Deuteronomium, indem es gleich dem Dekalog und den zwei älteren Bundesbüchern auch den Festzeiten und den Kultushandlungen einen Abschnitt widmet (Kap. 16), nicht im geraden Gegensatz zu den Propheten.<sup>1)</sup> Denn faßt man noch einmal die älteren von ihnen ins Auge, so ist deren Stellung zum Kultus diese. Wie die das Opfer betreffenden Stellen des AT. überhaupt nicht mit Opferforderung (s. o. S. 172), sondern mit Bericht über Opferdarbringung beginnen und das Opfer danach für die alttestamentliche Religion zunächst ein Akt der natürlichen Religiosität war, so standen auch nach mehreren bestimmten Aussagen der Schriftpropheten (s. o. S. 271f. 365) die Opfervorschriften nicht im Vordergrund der Gottesenthüllung. Aber von der Gesamtsumme der religiösen Anordnungen brauchten sie trotzdem nicht ausgeschlossen zu sein, und es gibt ebenso sichere und ebenso wenig zu übersehende Sätze der Propheten, wonach von diesen der Kultus als ein Sinnbild der Jahwetreue Israels angesehen worden ist. Denn auch nach Amos enthüllte sich Jahwe vom Zion aus (1<sup>2</sup>), natürlich weil auch für Amos der Tempel die bevorzugte Stätte der irdischen Erscheinung Gottes ist. Auch Hosea spricht nicht bloß 3<sup>5</sup> (s. o. S. 247f.), sondern auch 9<sup>4f.</sup> von den Opfergaben und den Festen Israels wie von Institutionen, die vom Exil nur vorübergehend außer Geltung gesetzt werden.<sup>2)</sup> Weiter denke man an Jesaja, nach welchem Jahwe in Zion einen Opferherd besaß (29<sup>1f.</sup> 7 31<sup>9</sup>), an seine Verheißungen für den Tempel (4<sup>5f.</sup> 30<sup>19</sup> 31<sup>5f.</sup>), seine Freundschaft mit dem Priester Uria (8<sup>2</sup>) und seine Worte vom Lied und der Herzensfreude der Festnacht (30<sup>29</sup>)!<sup>3)</sup> Man sieht demnach als

<sup>1)</sup> Auf die Frage „Soll wirklich der ganze Opferkram des Dt. nach dem Herzen der Amos, Hosea, Jesaja gewesen sein?“ (Beer in Theol. Lit.-Ztg. 1914, 773) kann die Antwort nur lauten: Die Sache liegt nicht so einfach.

<sup>2)</sup> Hos. 9<sup>4b</sup> ist nach Nowack im HK. 1922 „wahrscheinlich“ und nach Guthe bei K, AT. 1923 „offenbar“ später eingeschaltet, aber Duhm (1910, 35f.) sowie Greßmann im Auswahl-AT., 371 beanstanden es nicht.

<sup>3)</sup> Von dieser andern Reihe prophetischer Aussprüche liest man z. B. bei H. Schmidt, Die Geschichtschreibung im AT. (1911), 40 nichts. Also ist es nur ein geschichtswidriges Kraftwort, wenn er sagt: „Amos und Jesaja würden ihr Haupt verhüllt haben, wenn sie das [das Kultusgesetz des Dt.] erlebt hätten.“

Wirklichkeit vor sich, was auch an sich möglich war, daß jemand die absolute Notwendigkeit von Opfergaben (Am. 5<sup>25</sup>) und die direkte göttliche Herkunft ihrer Forderung (Jes. 1<sup>12 b</sup>) ablehnen mußte, aber doch einen Sinn für den Kultus als ein Mittel der Pietätsäußerung besitzen konnte.

Drittens, daß die Propheten nur „eine religiöse Stimmung, die aus innerem Antrieb hervorging, als allein echt gelten lassen konnten“, ist nicht einmal in bezug auf ihre eigene Stellung zu Gott wahr (s. o. S. 145f.), und noch viel weniger trifft dies in bezug auf die Prophetenjünger oder die Gemeinde der prophetischen Religion zu. Denn auch Jesajas Schüler hatten die Bezeugung des Meisters zu bewahren (Jes. 8<sup>16. 20</sup>), und daß diese eine Anerkennung des Kultus als eines symbolischen Ausdrucks der menschlichen Pietät nicht ausschloß, ist soeben wieder in Erinnerung gebracht worden. Folglich ist es quellenwidrig, wenn von Marti über das Deuteronomium ausgesagt wird, daß es im Gegensatz zu den Propheten „das Sittliche wieder auf die Stufe des Kultischen herabgezogen“ habe.

b) Formelle Momente des Einflusses der Reform Josias auf die Geschichte der israelitischen Religion.

α) Die — wahre — Religion Israels bekam mit der Anerkennung des Deuteronomiums eine erweiterte Ausprägung ihrer Grundgedanken und Grundsätze, welche in den oben-erwähnten Momenten dem Fortschritte der prophetischen Vergeistigung dieser Religion (s. o. S. 361—368) im wesentlichen Rechnung trug. Eine bloß relative Änderung der Grundlage der israelitischen Religion und ihres Einflusses lag in der Anerkennung des Deuteronomiums auch deshalb, weil nach dieser Urkunde selbst die weitere Wirksamkeit des Prophetentums in Aussicht genommen wird (18<sup>15</sup>, wo der Ausdruck nabî' wesentlich im distributiven Sinne von „je ein Prophet“ gemeint sein muß).

Aber in der neueren Zeit ist die formale Seite des Einflusses der josianischen Reform auf das geistige Leben Israels vielfach erstens so dargestellt worden, daß man die vom Deuteronomium (18<sup>15-22</sup>) ausdrücklich betonte Fortdauer der prophetischen Wirksamkeit einfach gestrichen hat. So ist es in dem Hauptsatz, den man bei Stade § 121, 1 über den Einfluß des Jahres 621 liest: „Das Buch und die Reform Josias bildet recht eigentlich die Brücke vom alten Israel mit seinen Königen, königlichen Beamten, Priestern und



Propheten zum Judentum mit Gesetz und Schriftgelehrten, Hohenpriestern, Priestern, Leviten und Gemeindebeamten.“ Aber auch schon das ist unrichtig, daß „die deuteronomische Reform das Gesetz über die Prophetie stellt“ (Marti 221). Denn im Deuteronomium selbst heißt es in bezug auf die Propheten: „den sollt ihr hören“ (18<sup>15 b</sup>) und wird derjenige hart bedroht (V. 19), der sich den Weisungen eines wahren Propheten widersetzt, und bei der deuteronomischen Reform selbst wurde eine Prophetin zur Entscheidung aufgerufen (2 K. 22<sup>14</sup>) und waren Propheten versammelt (23<sup>2</sup>).<sup>1)</sup>

Nun meint man freilich, durch die Direktive des Dt. (18<sup>22</sup>), daß an der Realisierung der Weissagungen eines Propheten dessen Echtheit erkannt werden solle, werde „jede praktisch eingreifende Tätigkeit der Propheten lahmgelegt“, und „die Propheten, welche die lebendige Verbindung zwischen Jahwe und dem Volke darstellten, seien dadurch unmöglich gemacht“ (Marti 222). Aber dies ist vor allem nicht die Meinung des Deuteronomiums selbst. Dieses hat nicht gemeint, daß seine vorhergehende positive und negative Mahnung (15<sup>b</sup>, 19), den Weisungen der Propheten zu folgen, durch den erwähnten Satz von V. 22 aufgehoben werde, und das Deuteronomium braucht dies auch natürlicherweise nicht zu meinen. Denn höchstens hätte man doch bei einem Propheten ein einmaliges Eintreffen seiner Weissagung abzuwarten gebraucht, um ihre Echtheit zu erkennen, und dann war seine Autorität festgestellt, und er konnte, wie das Deuteronomium selbst es wollte, die lebendige Verbindung zwischen Jahwe und Israel darstellen.<sup>2)</sup> — Man behauptet auch: „Für eine freie Prophetie war kein Raum mehr“ (Löhr 93 f.). „Der Prophetenmund war für immer geschlossen“ (Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes 1916, 16). Aber weder das Deuteronomium selbst (18<sup>15</sup>, 18) hat

<sup>1)</sup> Auch Kautzsch, Bibl. Theol. 282 hat alles das ignoriert, wie auch Meinhold, Einführung (1919), 180 die Propheten vom Dt. beiseite schieben läßt.

<sup>2)</sup> Daß nach Dt. 13 2-6 Zeichen auch von Nicht-Jahwepropheten ausgehen können, ist kein Widerspruch gegen 18 21 f. und folglich kein Beweis dafür, daß letztere Sätze ein späterer Einschub (Marti in BZATW. XXVII, 1914, 292) seien. Überhaupt ist sein Satz „Die Propheten haben selber in der alten Zeit die Wahrheit ihrer Worte nicht erst vom Eintreffen abhängig gemacht“ (S. 291) aus mehr als einem Grunde hinfällig. Erstens lassen sich Stellen, wie Ex. 3 12 EJ, 1 S. 10 3 ff., nicht als Zeugnisse des Gegenteils beiseitigen, und zweitens hat er bei dem Satze „Micha gilt zu Jeremias Zeit als echter Jahweprophet, obgleich man sich daran erinnert, daß seine Weissagung über den Untergang Jerusalems (Mi. 3 12) sich nicht bewahrheitete (Jr. 26 18)“ nicht die oben S. 376 f. erörterte Bedingtheit der Weissagungen berücksichtigt. Vergeblich also meint er (S. 293 f.), einen neuen absoluten Entwicklungsfortschritt zwischen älteren Propheten (bis mit Jeremia) und späteren konstatieren zu können.



dies gemeint, noch auch die hinter dem Jahre 621 wirkenden Propheten. Auch diese haben nicht gedacht, daß ihnen die Direktive für ihr Reden durch das im Jahre 621 anerkannte Gesetz vorgezeichnet sei. Sie haben dieses Gesetz sogar fortgebildet. Denn in Dt. 23<sup>2/1</sup> ist die Aufnahme eines Verschnittenen in die Gemeinde Jahwes verboten und in Jes. 56<sup>3-5</sup> ist sie erlaubt. Überhaupt wird in allen hier zu kritisierenden neueren Sätzen das Grundverhältnis von Gesetz und Propheten verkannt, wie es z. B. auch in Jes. 23<sup>b</sup> || Mi. 4<sup>2 b</sup> in „Tora“ und „Wort Jahwes“ vorliegt: Zur vorhandenen Weisung Jahwes tritt die Aussprache der Propheten immer neu als Ergänzung und Vergeistigung hinzu. Diese wahre Prophetie war nur gebunden in ihrem Gott.

Zweitens wird in der neueren Zeit häufig auch dies als Wirkung von Josias Reform hingestellt, daß die israelitische Religion damals aus einer Geistesreligion zu einer „Buchreligion“ geworden sei.

Dies wird z. B. von Stade § 121, 1 mit großer Plerophorie ausgeführt.<sup>1)</sup> Aber auch er selbst muß zugeben, daß Israel vor 621 „heilige Schriften, d. h. Aufzeichnungen oder Reproduktionen von Gottesworten schon besessen haben möge“ (Stade 265 unten). Doch er meint, im Jahre 621 habe Israel „eine heilige Schrift, d. h. eine die Religion und Sitte ein für allemal regelnde Willenserklärung Gottes“ bekommen. Indes vor allem ist „heilige Schrift“ doch gleich „heilige Schrift“, und ferner ist nicht erwiesen oder erweisbar, daß mit der Annahme des Gesetzbuches im Jahre 621 eine Willenserklärung Gottes akzeptiert worden sei, durch welche Religion und Sitte „ein für allemal“ geregelt werden solle. Denn es ist soeben im vorigen Absatze dargelegt worden, daß im Gegenteil im Deuteronomium selbst eine dem Mose gleiche Prophetenreihe in Aussicht gestellt wird (18<sup>15</sup>). Jedenfalls konnte der alttestamentliche Prophetismus auch nicht vom Deuteronomium getötet werden: er hatte sein eigenes Lebensgesetz und hat gewirkt, bis seine geschichtliche Mission erfüllt war (s. u.). Sodann ist es auch ein religionsgeschichtlicher Irrtum, wenn manche neuerdings behaupten, daß eine Religion, die eine schriftliche Grundlage besitzt, eine geistverlassene Religion sein müsse. Nein, der Geist braucht aus einer Religion nicht ausgetrieben zu werden, indem ihre Grundlage schriftlich fixiert

<sup>1)</sup> „Erst beim Dt. hat man es zum erstenmal mit dem schriftlich festgelegten Wort Gottes zu tun“ (Meinhold, Gesch. des jüd. Volkes 1916, 15). Das ist ein literargeschichtlicher Irrtum. Denn vorher bestand ja z. B. das jahwistische Gesetz Ex. 34<sup>10-26</sup>, das ebenfalls ein von Mose übermitteltes „Wort Gottes“ sein wollte!

wird.<sup>1)</sup> Das moderne Reden gegen „Buchreligion“ läuft auf subjektivistische Selbstschöpfung der Religion hinaus.<sup>2)</sup>

β) Wesentlich zur formellen Seite des Einflusses der Reform Josias würde es auch gehören, wenn durch diesen Akt die Religion eine neue Stellung zum öffentlichen Leben bekommen hätte.

Um dies entscheiden zu können, muß noch einmal daran erinnert werden, daß auch schon im alten Israel (s. o. S. 30f. 336) Nation und Religion weder ganz zusammen- noch ganz auseinandergefallen sind. Es fehlt ja auch seit der Zeit des Königtums nicht an Spuren davon, daß dieses von vornherein in geistiger Abhängigkeit vom Prophetismus gestanden hat. Man beachte nur, wie das Auge der Propheten stets von einer höheren Warte aus die Kompetenz des Staates überwacht hat (z. B. 1 S. 15<sup>10</sup> ff. 2 S. 24<sup>12</sup> 1 K. 11<sup>29</sup> 2 K. 9<sup>1</sup> Am. 7<sup>9</sup> ff. Jes. 30<sup>1</sup> f. etc. s. o. S. 361 f.)! Auch haben die Könige Israels weithin mit Recht und tatsächlich die Pflicht anerkannt, das durch die prophetische Vermittlung erlangte Königtum im Geiste der prophetischen Religion zu verwalten (2 S. 7<sup>1</sup> ff. 24<sup>10</sup> 1 K. 12<sup>24</sup> 15<sup>11</sup> 22<sup>7</sup> 2 K. 13<sup>14</sup> 19<sup>2</sup>). Folglich ist es nur das Ergebnis einer äußerlichen Betrachtungsweise, wenn man sagt (Stade § 121, 4), daß erst durch Josias Reform es dahin gekommen sei, daß der

<sup>1)</sup> Das neuerdings häufige Reden von „Buchreligion“ und ihrer Unnützlichkei oder gar Verderblichkeit ist auch eine falsche Anwendung jener Worte vom Buchstaben, der da tötet (2 Kor. 3<sup>6</sup>). Ihr Urheber hat mit dem Buchstaben dort eine bestimmte spezielle Größe (das jüdische Gesetz der Schriftgelehrten) gemeint, und er kann nicht alle Buchstaben als geistlos angesehen haben. Sonst hätte er ja selbst seinen Gemeinden keine Briefe schreiben dürfen oder wenigstens sie sich sofort wieder zurückschicken lassen müssen. Zugleich wollte Paulus den Gedanken ausdrücken, daß die Beachtung des bloßen Buchstaben, d. h. die Äußerlichkeit in der Religiosität, nicht zum Leben führen könne.

<sup>2)</sup> Über „Buchreligion“, von der hauptsächlich auch Meinhold, Einführung (1919), 180 und Kittel, Die Religion (1921), 130 sprechen, sagt z. B. der letztere: „Wie überall bei einer heiligen Schrift, so lag auch hier die Gefahr am Wege, daß man das Buch für sich selbst und als Buchstaben schon als ein Heiligtum statt als Urkunde und Zeugnis einer Offenbarung des lebendigen Gottes in lebendiger Tat erkannte.“ Aber wegen „der Gefahr“, daß ein schriftliches Zeugnis über eine Religion eine falsche Auffassung bei manchem Leser finden könne, darf nicht ein solches Zeugnis selbst seines geschichtlichen Rechtes und seines religiös-sittlichen Wertes beraubt werden, wie es jetzt in vielen Äußerungen über das Deuteronomium geschieht.

israelitische Staat „seine Aufgaben einer religiösen untergeordnet habe“. Wenn man den Geist, der die Beziehung von Religion und Staat in Israel erzeugt hatte, ins Auge faßt, war dies von jeher so.

Also ist es ein falsches Extrem, das neuerdings vielfach zum Ausdruck gekommen ist, daß das Gemeinwesen Israels bis zu Josia oder überhaupt bis zum Exil ein bloß nationaler Staat gewesen sei, von da an aber eine bloße Religionsgemeinschaft gebildet habe. Vielmehr hat auch die Beziehung zwischen dem Volke Israel als Staat und Israel als Religionsgemeinschaft von einem prinzipiellen Anfang aus nur gradweise Veränderungen durchgemacht.

Unrichtig ist es auch, wenn man meint: „Verhängnisvoll für das jüdische Staatswesen war es, das „Buch der Lehre“ (= Deuteronomium) als Staatsgesetz anzuerkennen. Dadurch machte sich dieses Staatswesen selbst zu einer Religionsgemeinschaft. Wie wollte es noch seinen staatlichen Interessen und Pflichten gerecht werden? Es mußte unterliegen“ (Löhr, Alttestl. Religionsgeschichte 93). Aber warum soll denn in einem Volk und Staat nicht ein religiös-sittliches Grundgesetz herrschen können? Religiös orientiert war ja bei allen Staaten des Altertums die gesetzliche Grundlage! Warum ferner sollen die Bürger eines solchen Staates, wenn sie den religiös-sittlichen Grundgesetzen treu sind, nicht zugleich patriotisch und heldenmütig sein? Man braucht ja nur z. B. an die Makkabäerkämpfe zu denken, um sich selbst diese Frage beantworten zu können.

Endlich ist auch das nur äußerlich richtig, daß die israelitische Religion mit der öffentlichen Anerkennung des Deuteronomiums eine „Staatsreligion“ geworden sei (Meinhold, Die Weisheit Israels 1908, 247; Einführung 1919, 180). Was den Geist der Sache anlangt, so war die Jahwereligion von vornherein die Religion des ganzen Volkes Israel (s. o. S. 215) und folglich auch seines Gemeinwesens, und von der Idee, daß das ganze Volk in allen Richtungen seines Lebens von der Treue gegen Jahwe und gegen das mit seinem Namen verbundene religiös-sittlich-kultisch-sozial-politische Ideal durchströmt sein müsse, sollten von Anfang an auch die Organe des Gemeinwesens der Nation Israels beherrscht sein. Nicht der Gedanke der Zusammengehörigkeit von Jahwereligion und Volkstum Israels ist im Jahre 621 v. Chr. neu gewesen, sondern nur die Form, in welcher dieser alte Gedanke damals zum Ausdruck gebracht wurde, und der Umfang, in welchem ihm



damals Folge gegeben wurde. Denn auch bereits König Saul hat die Totenbefrager aus dem Lande vertrieben (1 S. 28<sup>3</sup>), und auch sein Kampf gegen die früher geduldeten Gibeoniten (Jos. 9<sup>27</sup> 2 S. 21<sup>2</sup>) hing vielleicht mit kultischen Rücksichten zusammen. Wie sehr ferner der König Jehu in die religiösen Verhältnisse des Reiches Samaria eingriff (2 K. 10<sup>18</sup> ff.), ist bekannt. Auch König Josaphat von Juda tat es nach 2 Ch. 19<sup>4</sup>. Außerdem kann Hiskias Reform (2 K. 18<sup>4</sup>) nicht aus der Geschichte gestrichen werden (s. o. S. 399, Anm. 2). Im Verhältnis dazu war das Eintreten des Königs Josia für die Hauptgedanken des Deuteronomiums (2 K. 23<sup>4</sup> ff.) nur eine umfassendere, aber keine absolut neue, den Staat umbildende Maßregel.<sup>1)</sup>

Schließlich darf das Deuteronomium in der Geschichte der Religiosität und Moral auch nicht deshalb heruntergedrückt werden, weil es sagt: „Und du sollst lieben Jahwe etc.“ (6<sup>5</sup>). Darf deswegen über jenes Buch im tadelnden Sinne bemerkt werden, daß es die Liebe zu Jahwe „befehlen“ wolle (Meinhold, Die Weisheit, 247. 334)? Nein. Denn erstens drückt sich das Deuteronomium so mit dem gleichen Rechte aus, wie Luther, indem dieser sagte: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“, und zweitens ist von beiden erwartet worden und durfte auch erwartet werden, daß die Liebe zu Gott in einem sittlich einwandfreien psychologischen Prozeß aus dem Gedanken an den großen Wohltäter Israels und der Menschheit sich entwickeln werde. So meint ja auch die protestantische Kirche, wenn sie z. B. von ihren Lehrern verlangt, daß sie den Glauben der Kirche teilen, keineswegs, daß sie sich dazu „zwingen“ (Meinhold aaO.) lassen sollen. Vielmehr erwartet die Kirche dabei, daß die von ihren Bekenntnissen bezeugten grundlegenden Gottestaten durch ihre innerliche Überzeugungskraft auch bei den Lehrern der Kirche den Glauben und das Vertrauen zu ihnen hervorrufen werden. Es ist aber ein Unrecht, einer Kulturgemeinschaft erst einen von ihr nicht gehegten Gedanken zuzumuten und dann sie wegen desselben auf ein niedriges Niveau des psychologischen Verständnisses und der Sittlichkeit herabdrücken zu wollen.

Ein äußerliches Anzeichen von falscher Schätzung der im Jahre 621 geschehenen Anerkennung eines bloß erweiterten Bundesbuches liegt darin, daß man den Abschnitt „Die Religion der Propheten“ bei dem Jahre 621 schließen läßt (Marti). So

<sup>1)</sup> Nur einem modernen Irrtum also huldigt Tiele-Söderblom, Komp. 1912, 166 (1920, 118) in dem Satze: „Die reine Jahwereligion im Geiste der Propheten erheischte, um verwirklicht zu werden, den Untergang des Staates.“ S. o. 363 über den Patriotismus der Propheten!



will man die nach 621 geschehende Wirksamkeit von Schriftpropheten aus der Geschichte streichen.

4. Des Propheten Jeremia spezielle Aufgabe in der Entfaltung der israelitischen Religion.

a) Der Prophetismus auf dem Höhepunkt seiner reformatorischen und vergeistigenden Tätigkeit.<sup>1)</sup>

α) In bezug auf die Bundesforderungen. — So sehr auch die Gestaltung der Bundesforderungen, wie sie von dem im Jahre 621 als öffentliche Norm anerkannten (Ur-)Deuteronomium formuliert waren, in der Richtung der prophetischen Entfaltung der Jahwereligion lag (s. o. S. 405—418), so wurde doch der Geist des Prophetentums angesichts und infolge jener Formulierung zu einer neuen Äußerung über die Prinzipien und Ziele der wahren Jahwereligion getrieben. Das Organ der prophetischen Religion war dabei Jeremia, der als Jüngling aus einem Priesterhause zu 3Anathôth (etwa eine Stunde nördlich von Jerusalem) im Jahre 626 zum Propheten berufen wurde.

Daß die Stellung Jeremias zu dem im Jahre 621 aufgefundenen Deuteronomium schon von vornherein eine ablehnende war, meine ich mit hinreichender Sicherheit behaupten zu können. Denn die Freundschaft Jeremias mit Verwandten des Staatsschreibers Saphan, der bei der Auffindung des Gesetzbuches nur der Überbringer war (2 K. 22 8-10; Jr. 26 24; vgl. auch 36 10), ist neuerdings ohne Grund als bedeutsamer Beweisgrund für seine Zusammengehörigkeit mit den Freunden des Gesetzbuches betont worden.<sup>2)</sup> Jene Freundschaft kann ja auch andere Gründe und gemeinsame Motive des Gegensatzes gegen König Jojaqim gehabt haben. Jedenfalls ist in 36 12 Saphan nicht mehr Staatsschreiber, war also von diesem Posten entfernt worden! Allerdings kann auch andererseits der Umstand, daß Jeremia nicht zur Begutachtung des aufgefundenen Gesetzbuchs herangezogen wurde (2 K. 22 14), nicht als Beweis

<sup>1)</sup> Besonders zu beanstanden ist bei Tiele-Söderblom 167 (119) die Behauptung, daß „der Patriotismus“ und die Jahwereligion „nicht vereinigt werden konnten und die schmerzliche Spannung Jeremia in ein persönliches Gottesverhältnis hineinzwang“. Denn wo sagt Jeremia etwas von einem solchen Ursprung seiner Gottesbeziehung? Umgedreht gerade an Jeremia kann man lernen, was „Patriotismus“ ist, und daß er sich sehr gut mit wahrer Religiosität verträgt.

<sup>2)</sup> von O. Bötticher, Das Verhältnis des Dt. zu 2 K. 22 f. (1906).

für seine gegensätzliche Stellung zu dem Buche verwertet werden, da er noch jung und möglicherweise nicht in Jerusalem oder dessen Nähe anwesend war. Aber in dem Abschnitt Jr. 11<sup>1-14</sup>, betreffs dessen Verwerfung ich nicht mit Duhm und Cornill zusammenstimmen kann, vermag ich keine Spuren vom Eintreten Jeremias für das Gesetzbuch zu finden, sondern Beweise für das Gegenteil.

Die, welche auf Grund von 11<sup>1ff.</sup> Jeremia zu den Männern gehören lassen, die „im Sinne des Königs sich der Weckung und Weisung des Volkes zum deuteronomischen Gesetze mit Eifer annahmen“,<sup>1)</sup> mögen erstens sagen, ob der Ausdruck „dieser Bund“ (11<sup>3b</sup> etc. 4mal) für sich allein auf das gefundene Deuteronomium hinweisen könne. Das ist natürlich unmöglich, und „dieser Bund“ bekommt seine Bestimmung in den darauffolgenden Worten, und diese weisen direkt auf den Zeitpunkt des Herausführens aus Ägypten,<sup>2)</sup> und auch der Wortlaut von Jr. 11<sup>4</sup> klingt am meisten mit dem von Ex. 19<sup>5</sup> zusammen. Folglich weist „dieser Bund“ am sichersten auf den Sinaibund. Die Erinnerung an diesen Bund soll Jeremia auffrischen gegenüber Worten eines neuen Bundes. Zweitens heißt es immer „dieses Bundes“ und keinmal Bundesbuches.<sup>3)</sup> Drittens wäre es auch an sich auffallend, daß ein besonderer göttlicher Auftrag Jeremia gegeben worden wäre, für das aufgefundene Buch einzutreten (11<sup>1.6</sup>). Aber verständlich ist es, wenn Jeremia zu einer Betonung des Sinai-bundes (Ex. 19<sup>5</sup> etc.) angeregt wurde, der gegenüber dem Bund von Dt. 4<sup>45-49</sup> 5<sup>1</sup> etc. auf weniger umfangreichen Bundesbedingungen ruhte. Auch wies der Prophet auf das hin, was Jahwe befehlen wird (11<sup>4</sup>), nämlich durch die lebendige prophetische

<sup>1)</sup> P. Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (1905), 87; Kautzsch, Bibl. Theol. 242. 281; Lehmann-Haupt, Israel (1911), 139; Budde, Altisr. Rel. (1912), 107; H. Schmidt im Auswahl-AT., 25. Lief. (1913), 233; Barton, The Rel. of Israel (1918), 121.

<sup>2)</sup> Also nicht auf das Ende der Wüstenwanderung, wie „Worte des oder dieses Bundes“ in Dt. 28<sup>69</sup> 29<sup>8</sup>, wo das verständlich ist, weil es sich durch „den Jahwe heute mit Israel macht“ (29<sup>11</sup>) erklärt.

<sup>3)</sup> Wenn auch der Ausdruck „Bund“ an sich und nach 1 K. 8<sup>21</sup> etc. (meine Stilistik etc. 32<sup>20ff.</sup>) metonymisch für Bundesbuch stehen könnte, so würde die Nichterwähnung von „Buch“ doch gerade in diesem Falle, wo es sich um die Geltendmachung des gefundenen Buches handeln würde, sehr unnatürlich sein. Außerdem steht in andern Texten, die wirklich sich auf das vom Hohenpriester Hilkia gefundene Buch beziehen, der Ausdruck „Buch“ dabei, wie in 2 K. 23<sup>2b</sup>, und wenn auch in V. 3<sup>aβ</sup> „die Worte dieses Bundes“ steht, so ist es nicht „der gleiche Ausdruck“ (H. Schmidt aaO.), wie in Jr. 11<sup>3b</sup> etc. Denn in 2 K. 23<sup>3</sup> besitzt dieser Ausdruck einen Punkt, auf den er sich direkt zurückbezieht.

Verkündigung, auf die wohl auch der kurze Ausdruck „Hört auf meine Stimme!“ (7 b) hinweist.<sup>1)</sup> Endlich auch aus Jr. 34 läßt sich nicht beweisen, daß der Prophet das Dt. empfohlen habe. Denn zwar haben sich Zedekia und das Volk (34 8) entschlossen, einmal das zu tun, was Dt. 15 12 befohlen ist, aber Jeremia berief sich (34 13 f.) nach Jahwes Wort bloß auf Ex. 20 2 und 21 2. Hätte aber Jeremia für das Deuteronomium gearbeitet, so müßten wir viele deutliche Bezugnahmen auf dieses Buch in seinen Reden finden.<sup>2)</sup>

Bei diesem von den Quellen dargebotenen Urteil braucht auch kein Wechsel zwischen einer früheren und späteren Stellung Jeremias zu jenem Gesetzbuch und der darnach ausgeführten Reform angenommen zu werden. Deutliche Anzeichen dieser Stellungnahme Jeremias treten aber zunächst in der Tempelrede 7 1-10 25 (abgesehen von 10 1-16) zutage, die nach 26 1 ff. im Anfange der Regierung Jojaqims (608—597) gehalten worden ist. Denn in dieser Rede hat er erstens das Vertrauen für unnützlich erklärt, das die herrschende Meinung auf den Tempel als das gewiß von Jahwe beschützte Bollwerk ihrer Sicherheit setzte (7 1-15; 3 16 11 15), und diese Hochstellung des Tempels war natürlich eine Frucht von dem gesteigerten Ansehen, das der Tempel als einzige Kultstätte seit der Reform Josias genoß. In derselben Rede hat Jeremia zweitens gewarnt, auf die Opfer als unfehlbare Mittel, das göttliche Wohlgefallen zu erwerben, sich zu verlassen, denn Gott habe nicht einmal ein formales Interesse an den Opfern, da sie nicht zum grundlegenden Teile der einstmals verkündeten Bundesbedingungen gehörten (7 21-28).<sup>3)</sup> In dieser Rede hat er drittens sogar

<sup>1)</sup> Bei dieser Auslegung stimmt 11 1 ff. am vollkommensten mit dem zusammen, was wir besonders aus 6 20 7 22 f. 8 8.10 über die Stellung Jeremias zum Gesetz wissen. — Aber die Annahme, daß Jeremia „zunächst eine abwartende Stellung“ zum Dt., „möglicherweise aus Achtung vor dem König“ (Meinhold, Einführung 1919, 204; Kittel, Geschichte II, 1922, 531<sup>1)</sup>) eingenommen habe, mutet dem Propheten ein unwürdiges Verhalten zu.

<sup>2)</sup> Die Feindschaft der Leute (natürlich zunächst der Priester) der Priesterstadt 3Anathôth (11 21) war nach V. 15 durch heuchlerischen, nicht mit Sittlichkeit verbundenen und daher von Jeremia getadelten Tempelkultus veranlaßt, also nicht, wie Budde 107 und H. Schmidt aaO. meinen, durch Jeremias Kampf gegen die Kultstätte von 3Anathôth. — Meiner Darlegung von 1912 stimmt bei Puukko, Jeremias Stellung zum Dt. (in BAT. XIII, 1913, 126), und auch Volz, Der Prophet Jeremia erklärt (1922) z. St. vertritt dieselbe Auffassung von 11 4, wie ich.

<sup>3)</sup> S. o. S. 272 f.. 365 die Erörterung der Stelle Jr. 7 22 f., die schon dort



beklagt, daß der Lügengriffel von Schriftstellern das Gesetz zu einem lügnerischen (unechten) Produkt gemacht hat (8 8).<sup>1)</sup> Aus den Früchten, die eine Formulierung der Bundesforderungen, in welcher den grundlegenden Prinzipien über Religiosität und Moralität die kultischen Forderungen trotz 5 19 b koordiniert zu sein scheinen konnten (5 6-18 12 4 ff. 16 1 ff.), gezeitigt hatte, mußte er erkennen, daß die prophetische Religion in der Formulierung ihrer Bundesbedingungen noch einen Schritt weiter zurück gehen müsse.<sup>2)</sup>

Um die innerliche Religiosität und die gottgefällige Moralität, auf welche beiden Früchte der Baum der prophetischen Religion hinstrebte (vgl. Jes. 5 1-7), wirklich zum Erblühen zu bringen, ging der Prophetismus durch den Mund Jeremias jetzt mit ausdrücklichen Worten auf den Urbestand der Bundesbedingungen, die von Gott direkt zur ganzen Volksgemeinde gesprochen worden waren, zurück (7 22 f.).<sup>3)</sup> Dies war der Gipfelpunkt der reformatorischen Tätigkeit des Prophetismus in bezug auf die Bundesforderungen. Es war ein letzter Versuch, den der Geist des Prophetismus machte, das Jahwevolk noch auf die Bahn der wirklichen prophetischen Religion hinzureißen, jedenfalls eine neue Aussprache über deren Grundsätze und Tendenzen, ein Schöpfen aus der untersten Brunnenstube.

Allerdings die Worte vom „Neubru<sup>ch</sup>“<sup>4)</sup> enthalten keine neue Stellung in der Theorie betreffs der Bundesbedingungen,

im Zusammenhang mit ähnlichen Stellen zu besprechen war! — Auch nach Ps. 40 7-10 50 8-15 51 18 f. 69 32 Pv. 21 3 (eingehend erläutert in TSK. 1906, 375—383) fehlt es im AT. nicht an Sätzen, die den Flügeln der Morgenröte vergleichbar auf die Zeit hindeuteten, wo das Opfern von Tieren seinen Wert verloren habe.

<sup>1)</sup> Vgl. meine Abhandlung über 8 8 in TSK. 1906, 384—391!

<sup>2)</sup> Auch der äußerliche Erfolg der Reform von 621 war beschränkt und kurzlebig: vgl. „der Rest des Ba<sup>al</sup>“ etc. (Zeph. 1 4. 8 Jr. 2 28 b 11 13)!

<sup>3)</sup> Vgl. oben 272 f. und 365 und noch außerdem die starke Betonung der Koordiniertheit der ganzen Jahwegemeinde in 31 34! — Trotzdem war es möglich, daß Jeremia die Opferspendung als einen Bestandteil des Kultes erwähnte (17 26; 31 14, was auch von Cornill im Kommentar zu Jr. 1905 und von Rothstein bei Kautzsch, AT. 1922 dem Propheten Jeremia gelassen wird, spricht von Priestern; etc.). Denn etwas anderes ist es, die Zugehörigkeit der Opfervorschriften zu den Grundbestandteilen der Bundesbedingungen verneinen, und wieder etwas anderes ist es, die Opfer unter den Elementen des Gottesdienstes aufführen.

<sup>4)</sup> „Brecht einen Neubru<sup>ch</sup> und säet nicht unter Dornen! Beschneidet euch für Jahwe und entfernt die Vorhäu<sup>te</sup> (d. h. die Unempfindsamkeit,



sondern nur die Mahnung zu einer radikal neuen Praxis betreffs ihrer Befolgung. Aber auch auf diese Weise hat er die Innerlichkeit der Religionsbetätigung stärker, als frühere Propheten, betont. Dies ist neuerdings auch vielfach anerkannt worden. Nur ist es ungeschichtlich, wenn man erst durch Jeremia „das Moment des Persönlichen in die Prophetie hineingetragen sein läßt“ (Kittel, *Die Religion* 1921, 124) oder erst ihn die Pflege der Religion in das Herz legen läßt (Barton, *The Religion* 1918, 123). Man denke doch z. B. an „Ich habe mich unterwunden etc.“ (Gn. 18<sup>27</sup> J), oder an „ihr Herz ist ferne von mir“ (Jes. 29<sup>13</sup>) etc. in *Theol. AT.s* (1922), § 33, 2 und hier unten S. 425 f.!

β) Diese Gedankenbewegung mußte aber schließlich auf dem Gebiete der Bundesverheißung ausmünden. Denn die göttlich-prophetische Leitung Israels mußte die Erfahrung machen, daß die Generation der damaligen Gegenwart zu tief in die Verkehrtheit versenkt war, als daß sie den Grundsatz der absoluten Bevorzugung von Religiosität und Moralität anerkannt und zur praktischen Durchführung gebracht hätte. Deshalb nahm die göttlich-prophetische Leitung Israels einen neuen Ausgangspunkt in Aussicht. Dies tat sie in der Ankündigung vom Neuen Bund des ewigen Gottes mit seinem Volke (31<sup>31-34</sup>).<sup>1)</sup> Diese Größe verdient es, daß sie genauer beleuchtet werde.

<sup>31</sup> Siehe, Tage werden kommen (lautet die Kundgebung des Ewigen), und ich werde mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund machen,“ so beginnt die große Verheißung, und an diesen ihren ersten Worten springt die Benennung des irdischen Bundesgenossen der Gottheit scharf in die Augen. Also nicht Juda allein will der Ewige sich zum Bundesgenossen erwählen, sondern auch Israel im engeren Sinne, die Stämme des früheren Reiches Samaria! Dies ist wieder ein Beweis für die Zusammengehörigkeit ganz Israels als des Jahwevolkes (s. o. S. 215) und die nationale oder patriotische Gesinnung der alttestamentlichen Propheten (s. o. S. 363). Aber neben der Benennung des irdischen Bundesgenossen tritt schon im Anfang jener großen Verheißung die Benennung des Bundes als eines neuen mächtig hervor, und dieser Eindruck wird durch die Fortsetzung jenes Ausspruchs noch erhöht. Denn da wird die Neuheit des zukünftigen Bundes auf verneinende

profane Gesinnung und Widerwilligkeit) eures Herzens!“ (43 f.; ebenso in 6 10 9 25 b).

<sup>1)</sup> Die Echtheit dieses Abschnittes ist namentlich von Cornill im Kommentar zu Jeremia (1905), 349—53 gut begründet worden.

(V.<sup>32</sup>) und auf bejahende (V.<sup>33f.</sup>) Weise beschrieben. Die negative Kennzeichnung des Neuen Bundes lautet aber so: „<sup>32</sup> der nicht gleich dem Bund sein wird, den ich mit ihren Vätern an dem Tage schloß, wo ich sie bei ihrer Hand erfaßte, um sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen, da sie den mit mir geschlossenen Bund gebrochen haben, und ich sie als Ehegemahl behandelt habe“<sup>1)</sup> (lautet die Kundgebung des Ewigen). Die positive Charakteristik der Neuheit des verheißenen Bundes aber liegt in folgenden Worten: „<sup>33</sup> sondern dies soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel nach jenen Tagen schließen werde (lautet die Kundgebung des Ewigen): Ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres, und auf ihr Herz werde ich es schreiben, und ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mir als Volk gelten, <sup>34</sup> und nicht werden sie wiederum sich untereinander und gegenseitig lehren: „Erkennt den Ewigen!““, sondern alle zusammen, der Kleine wie der Große, sollen mich kennen (lautet die Kundgebung des Ewigen); denn ich werde ihre Übertretung verzeihen, und ihrer Missetat werde ich nicht mehr gedenken.“

Die Hauptgedanken dieser Weissagung sind die folgenden:

1. Die Gottheit will nicht den früheren Bund wiederherstellen, sondern einen andern schließen. Natürlich stürzt bei vielen Lesern sofort das Urteil über die Lippen: Also Gott hat seine Maßnahmen geändert! Aber wollte man doch vielmehr den Grund erwägen, aus dem er es tat, und ihm danken, daß er es tat! Der Grund für einen neuen Bund lag in den Menschen. Sie hatten den früheren Bund gebrochen, obgleich er sie zugleich an eine andere grundlegende Gotteswohlthat, die Errettung Israels aus dem Diensthause Ägypten, hätte erinnern sollen. Erst infolge davon hat Gott die Nation Israel, deren Beziehung zu ihm oft unter dem Bilde der Ehe gedacht wurde (Hos. 1 2 etc.), als Ehebrecherin behandeln, d. h. bestrafen müssen. Aus lauter Erbarmen will aber Gott für die Zukunft dazu helfen, daß dieses sein bestrafte Bundesvolk den nun mit Gott zu schließenden Bund hoffentlich halten werde. Dieses Ziel der Gottheit leuchtet aus der Beschaffenheit des für die Zukunft in Aussicht genommenen Bundes hervor.

2. Worin nun besteht die neue Art dieses Bundes?

a) Zunächst darin, daß bei der Schließung des Neuen Bundes die Gottesforderung nicht mehr auf Steintafeln (Ex. 24 12 etc.), sondern auf das Menschenherz geschrieben werden soll, wie es

<sup>1)</sup> gerechtfertigt in meinem WB. 44a bei *bāḥāl*.

anderswo heißt: „Schreib es auf die Tafel deines Herzens!“ (Pv. 33). Dabei ist also das Menschenherz nicht als Ausgangspunkt der Bundesbedingungen, sondern ausdrücklich nur als ihr gottgewählter Aufbewahrungsort, und zwar als tiefinnerer Aufbewahrungsraum gemeint. Das Menschenherz könnte überdies auch gar nicht die Quelle der Bundesbedingungen sein. Oder hat nicht gerade auch Jeremia so heftig dagegen protestiert, daß die prophetischen Verkündigungen aus dem Herzen stammen (14<sup>14</sup> etc.)? Also ist kein sogenanntes „inneres Wort“, kein schwarmgeistiger Enthusiasmus für die Zeit des Neuen Bundes in Aussicht gestellt.<sup>1)</sup>

b) Fernerhin ist im Bericht über die Schließung des Alten Bundes nicht ausdrücklich erwähnt, daß der Erlaß einer vom Volke Israel aufgehäuften religiös-sittlichen Schuld ein grundlegender Akt der Gottheit gewesen sei. Aber die Ankündigung des Neuen Bundes schließt mit dem Hinweis auf einen solchen Akt des Schuldlasses und zeigt so zuletzt auf die tiefste Wurzel des neuen Gewächses hin. Dieser Akt der Sündenvergebung soll die Wirkung haben, daß das gottgegebene Gesetz künftighin schärfer durchschaut und bereitwilliger anerkannt und treuer befolgt werde. Zusammenfassend kann man sagen: In der Zeit des Neuen Bundes sollen die Bundesbedingungen innerlich erfaßt und in einer durch Schuldlerlaß zur Dankbarkeit aufgerüttelten Seele erfüllt werden.

c) Endlich ist als Inhalt der Gottesgesetzgebung, welche für die Zeiten des Neuen Bundes in Aussicht gestellt ist, direkt und ausdrücklich nur Anerkennung des Ewigen als des Gottes von Israel erwähnt, und zwar wird diese Anerkennung eine direkte sein. Denn unter dem Neuen Bunde werden die Glieder des Bundesvolkes von selbst und alle zusammen ihren Gott erkennen. In dieser Periode soll die Anerkennung des wahren Gottes ebenso total sein, wie sie spontan in dem von Sündenvergebung aufgerüttelten Herzen vollzogen werden wird.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Allseitig z. B. gegen Schmidt, Auswahl-AT. (1914) und Volz, Komm. zu Jr. (1922) z. St. erörtert in „Die messianischen Weissagungen, vergleichend usw. behandelt“ (1923), 240 f.

<sup>2)</sup> Diese Weissagung erinnert an Moses Wunsch betreffs des allgemeinen Prophetentums (Nm. 11<sup>29</sup> E) oder auch an Jo. 31, aber spricht nicht von Abschaffung des Prophetentums. Nicht „ist Jeremia der Endpunkt des israelitischen Prophetentums“ (Meinhold, Einführung 1919, 210).

Aber diese Weissagung vom Neuen Bund war ein Idealbild, das hoch erhaben über Raum und Zeit schwebte. Eine lange Entwicklung der Dinge mußte leider sich vollziehen, ehe es verwirklicht werden konnte.

Ein Moment aus dieser Entwicklung der in jener Situation noch bestehenden Gottesreichverhältnisse betraf die Gestaltung des künftigen Heiles und seines Vermittlers.

Nach Stade (§ 122, 2) freilich soll noch nicht einmal Jeremia einen persönlichen Vermittler des gottbegründeten künftigen Heiles gekannt haben. Die Stelle vom „Sproß“, der dem David von Jahwe werde geschenkt werden (23 5f.), verlegt er in die Zeit des babylonischen Exils (§ 128, 6). Aber außer dem, was oben S. 381 bemerkt worden ist, muß hauptsächlich das beachtet werden, was Cornill in seinem Kommentar zu Jeremia (1905), 264 f. dargelegt hat.

Das in Jr. 23 5f. gezeichnete Zukunftsbild harmoniert auch vollkommen mit Jeremias sonstiger Verkündigung. Denn alles, was Israel in den Tagen des Davidssproß haben wird, ist doch Jahwes Gabe, ein Geschenk seiner Gnade, und sein Inhalt nur die ganz allgemeinen Güter: Gottgefälligkeit und Heil (voll entfaltet in „Die messianischen Weiss.“ 1923, 225—33).

b) Jeremia und die Frage nach dem Verhältnis von Nationalismus und Individualismus in der geistigen Entwicklung Israels.

a) Auch wenn wir in die ältesten Quellen der Kulturgeschichte Israels blicken, so herrscht zunächst auf dem religiösen Gebiete nicht die Anschauung, die man Nationalismus oder Totalismus nennen müßte. Dafür ist es ja kein Beweis, wenn man (Wildeboer, Jahwedienst etc. 37) sagt, daß „Amos und alle großen Propheten sich berufen wußten, eine Botschaft an das Volk Israel zu bringen.“ Denn das war selbstverständlich der allgemeine Auftrag. Aber die einzelnen mußten ihn hören. Auch ist bei Amos selbst die Bußrede oft individualistisch (7 11 8 4-6). Also auch in den Anfängen der israelitischen Religion kann nicht das Volk als Ganzes das Subjekt der Religion genannt werden. Dies ist schon in meinen Hauptproblemen (S. 99 f.) und oben S. 216 nachgewiesen, aber man kann auch noch daran erinnern, daß in so vielen alten Geschichten es sich um die Stellung von Teilen des Volkes oder sogar einzelnen Personen zur prophetischen Religion handelt, wie beim Stamme Levi (Ex. 32 26-29), den Söhnen Elis,



oder Samuel, oder David (1 S. 2<sup>12-17</sup>, 18<sup>26</sup> 19). Andere Belege für diese richtige Beantwortung der Frage sind gesammelt von Sellin (Beiträge etc. I, 148 f.), indem er gewiß mit Recht auch erinnert an die Namen, wie z. B. Elija, der wahrscheinlich (vgl. mein WB. 2a 18b) bedeutet „mein Gott ist Jahwe“, oder an Gebete, wie das der Hanna etc. (1 S. 1<sup>17</sup> 12<sup>17f.</sup> 1 K. 3<sup>12</sup> etc.), oder an den Segen über Micha, Obed-Edom etc. (Ri. 17<sup>2</sup>, 13<sup>1</sup> 1 S. 15<sup>13</sup> 23<sup>21</sup> 2 S. 2<sup>5</sup> 6<sup>11</sup> 15<sup>20</sup>).

Trotzdem wird immer noch vom Volk als dem Subjekt der Religion weiter gesprochen, wie von Duhm (Theol. der Propheten 95), so von Marti 171. 72. 73, von Meinhold, Einführung 1919, 210 und andern. Ja noch in bezug auf Jesaja wird gesagt, daß der Individualismus für ihn eine unbekannte Größe gewesen sei.<sup>1)</sup> Aber vom Untergang eines Volkes spricht man auch in Zeiten, wo der volle Individualismus eine bekannte Sache ist. Außerdem hat Jesaja gar nicht bloß von der Gesamtheit Israels gesprochen. Vielmehr lesen wir bei ihm auch: „Erbitte dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gott!“ etc. (7<sup>11a</sup> 8<sup>16</sup> 22<sup>15</sup>).<sup>2)</sup>

Das aus den Quellen sich ergebende Urteil ist dieses: Auch im alten Jahwevolk ist die einzelne Persönlichkeit nicht im Ganzen untergegangen, aber wie beim Fortschreiten der Geistesentwicklung Israels natürlicherweise das Ichbewußtsein des Einzelnen an Helligkeit zunahm, so erstarkte selbstverständlich auch das religiöse Bewußtsein der Einzelpersönlichkeit im Durchschnitt — denn eine mehr unselbständige Volksmasse hat es natürlich auch später gegeben — immer mehr. Auf diesen Gang der Entwicklung hat aber der Prophet Jeremia einen speziellen Einfluß ausgeübt, denn er durfte in der oben S. 423 f. erörterten großen Weissagung vom Neuen Bunde verkündigen: „Sie alle (in Israel) werden mich (Jahwe) kennen“ (31<sup>34b</sup>). Unabhängig von Belehrung oder Gewöhnung durch Volksgenossen wird jeder einzelne eine selbständige religiöse Ansicht besitzen.

Wenigstens einen positiven Beweis habe ich also aufgefunden, wonach man behaupten darf, daß von Jeremia an der Individualismus in der israelitischen Religionsgeschichte eine bevorzugte Rolle spielen sollte.<sup>3)</sup> Was andere in dieser

<sup>1)</sup> Glazebrook, Studies in the Book of Isaiah (1910), p. 50.

<sup>2)</sup> Noch nicht beachtet von Buttenwieser, The Prophets (1914), 321 und von Badè, The Decalogue etc. (1914), 21.

<sup>3)</sup> Diesen meinen Beweis hat Hölscher, Die Propheten 1914, 297 noch ignoriert. 31 31-34 wird von ihm gar nicht berührt.

Beziehung geltend machen wollen, nämlich daß Jeremia die einzelnen zur Reue auffordert (3<sup>14</sup>)<sup>1)</sup>, Fürbitte üben will und nicht soll (7<sup>16</sup> 11<sup>14</sup>), mit seinem Patriotismus ringt (8<sup>23</sup>), schweigen möchte und doch reden muß (20<sup>9</sup>), sogar seinen Geburtstag verflucht (14. 18, angeführt von Kittel, Gesch. II<sup>2</sup> 542; 1922, 529), ist nicht wirklich beweisend. Denn in alle dem unterscheidet sich Jeremia nur relativ von den früheren Propheten. Auch bei Jesaja hören wir ja den Stoßseufzer „Herr, bis wie lange?“ (6<sup>11</sup>). Auch er muß seinen Patriotismus bezwingen etc. (3<sup>12</sup> 8<sup>11</sup>. 16. 18; vgl. Hos. 9<sup>7</sup>). Auf jeden Fall ist die Folgerung eine extreme, die aus den von Kittel zitierten Stellen Jeremias von ihm gezogen wird: „Jeremia ist der Anfänger einer neuen Zeit. Durch ihn tritt das Recht des Subjekts in das Prophetentum und damit in die Religion Israels ein.“

Diese Behauptungen werden auch gar nicht dem Manne gerecht, der so sehr, wie kein anderer Prophet, den Satz „Nicht aus meinem Herzen“ betont hat (23<sup>16</sup> f. 28. 28), und davon, daß mit Jeremia das Recht des Subjekts in das Prophetentum eingetreten sei, wissen wenigstens die alttestamentlichen Propheten selbst nichts (vgl. Zeph. 1<sup>12</sup> 3<sup>4</sup>; Hes. 13<sup>2</sup> ff. 17; Jes. 59<sup>13</sup>). Jeremia war aus weicherem Holz geschnitten; aber aus der Art, wie er individuell sein Prophetenschicksal trug, darf man nicht einen Wechsel im alttestamentlichen Prophetentum machen wollen.<sup>2)</sup>

β) Nationalismus und Individualismus auf dem Gebiete der Moral, Schuld, Vergeltung.

1. Auch in bezug auf die Stellung zur sittlichen Pflicht hat schon im alten Israel der Einzelne eine selbständige Stellung besessen. So wenig wie die Lehre vom lähmenden Determinismus dem altisraelitischen Bewußtsein entsprach — halßt doch die althebräische Literatur von Imperativen und Verboten, also vom Appell an den sittlichen Entschluß förmlich wider —, ebensowenig entspricht diesem Bewußtsein die Lehre vom Nationalismus in sittlichen Dingen. Denn wenn z. B. im Dekalog (Ex. 20<sup>2-17</sup> etc.) das „dein“ auch wirklich zuerst einen kollektiven Sinn besitzt, so bekommt es doch mindestens in dem Satze „Ehre deinen Vater etc.“ individualistischen Sinn. Also die sittliche Auffassung der einzelnen Person macht sich nicht erst im Bundesbuch „Ex. 21—23“ (Kittel II, 1922, 255, Anm.)

<sup>1)</sup> Streane, Cambridge Bible to Jeremia 1913, p. XXII.

<sup>2)</sup> Der Höhenrekord in der Übertreibung wird erstiegen, wenn Jeremia „der Entdecker der Seele“ genannt wird (bei Bertholet, Die Eigenart etc. 1913, 24; Kulturgeschichte Israels 1919, 271). Man vergleiche „Meine Seele etc.“ (Gn. 49<sup>6</sup> etc.)!

geltend. Sie tritt dort nur ebenso, wie in den andern ältesten Gesetzsammlungen hervor; vgl. auch im jahwistischen Bundesbuch Ex. 34 10-26 den Satz „und daß niemand vor mir leer erscheine“ (V. 20). Daraus ersieht man, wie der Gesetzgeber jeden einzelnen aus dem Volke im Auge hat.

2. Aber wie steht es im älteren Israel mit dem Verhältnis des Einzelnen zur Schuld? Meinte man etwa, es gebe bloß eine Schuld der Gesamtheit, und der Einzelne sei durch deren Verantwortlichkeit geschützt? Ein solcher unnatürlicher, weil mit der Würde des Menschen als eines mit sittlicher Freiheit ausgestatteten Wesens streitender Gedanke müßte deutlich im althebräischen Schrifttum ausgesprochen sein, wenn er anerkannt werden sollte. Er läßt sich aber für Israel nicht erweisen. Vielmehr gibt es schon in der alten Literatur Beweise vom Gegenteil, von dem Bewußtsein des Einzelnen von seiner persönlichen Verantwortlichkeit. Man denke nur an die Worte, die Kain vom Jahwisten in den Mund gelegt sind: „Meine Sündenschuld ist größer, als daß ich sie ertragen könnte“ (Gn. 4 13 J; 31 38 E; 38 26; 39 9 J etc.).<sup>1)</sup>

3. Endlich die wichtigste Frage ist die, ob sich in der Lehre von der Vergeltung in der Zeit Jeremias ein Umschwung vollzogen hat, und wie er beschaffen war.

Nun erstens der Grundsatz, daß nur an den Nachkommen oder sonstigen Angehörigen eines Übeltäters Vergeltung geübt werden soll, ist nicht von den direkten Zeugen der legitimen Religion selbst ausgeprägt (s. o. S. 230 f. über Ex. 20 5 f.). Zweitens die Voraussetzung von der Solidarität der Schuld einer Familie oder eines Königreichs tritt auch in Äußerungen Davids hervor (s. o. S. 231).<sup>2)</sup> Dieser Gedanke, der schon a. a. O. von mir ein Ferment der Sittlichkeit genannt worden ist, erhält sich auch noch später in der Richtung, daß ein Haus oder Land in Schuld gebracht (Dt. 21 1 ff. 22 8 24 4) oder profaniert werden kann durch Abgötterei (Jr. 3 2b), Unzucht oder ungesühntes Blut (Lv. 18 25; Nm. 35 33 vgl. Jes. 14 21 a).

<sup>1)</sup> Nicht beachtet z. B. von Barton, *The Rel.* (1918), 124, oder Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* (1919), 275: „Der Individualismus war mit Jeremia angebrochen.“

<sup>2)</sup> Dieser Gedanke hat ja auch eine positive Parallele daran, daß die Verdienste Davids Späteren auf lange hinaus zugute kommen: 1 K. 11 12 f. 32 15 4 2 K. 8 19.

Aber gegen eine andere Richtung jenes Gedankens von der Solidarität der Schuld erhoben sich Freunde der legitimen Religion Israels in Wort und Tat: Der Satz „Wer irgend sich gegen mich versündigt, (nur) den werde ich aus meinem Buche streichen“ (Ex. 32<sup>33</sup> JE vgl. 1 S. 26<sup>23</sup>) ist schon in der älteren Literatur ausgesprochen, und der Davidide Amasja bestrafte die Mörder seines Vaters, aber deren Söhne tötete er nicht (2 K. 14<sup>6</sup> || 2 Ch. 25<sup>4</sup>), und dies wird vom Geschichtschreiber als im Einklang mit Dt. 24<sup>16</sup><sup>1</sup>) stehend bezeichnet. Damit stimmt ferner auch folgendes. Als beim immer stärkeren Hereinbrechen der Strafzeit — kurz vor und nach 586 — in den Reihen\* des Volkes Israel das die Doppelseitigkeit von Ex. 20<sup>5b</sup> || Dt. 5<sup>9b</sup> verkennende (S. 230<sup>1</sup>) Sprichwort auftauchte „Die Väter haben Herlinge (vgl. mein WB. 43<sup>b</sup>) gegessen, und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden“, da erhoben sich Jeremia (31<sup>29f.</sup>) und Hesekiel (18<sup>2</sup>) gegen die Berechtigung dieser Anschauung.

Jenes Volksspruchwort ist erstens nicht als eine richtige Deutung von Ex. 20<sup>5b</sup> || Dt. 5<sup>9b</sup> zu behandeln (gegen Kittel, Die Psalmen 1914, 498 = 1922, 441). Diese Meinung rächt sich dadurch, daß er (ebenda) die von Jeremia und Hesekiel bekämpfte Redeweise als eine bis dahin voll berechnete ansehen muß (auch wieder in „Die Rel. des Volkes Israel“ 1921, 150).<sup>2</sup>) Zweitens ist die Verurteilung des Volksspruchwortes (Jr. 31<sup>29b</sup>) dem Propheten nicht abzusprechen (gegen Stade § 122, 1 und Volz, Jr. 1922, 279). Aber abgesprochen werden muß ihm der Satz 15<sup>4b</sup>, wonach Juda „wegen Manasses etc.“ verwüstet werden

<sup>1</sup>) „Die Väter sollen nicht für die Kinder, noch die Kinder für die Väter sterben, sondern ein jeglicher soll für seine Sünden sterben.“ Ex. 20<sup>5b</sup> (Dt. 5<sup>9b</sup>) ist auch in Dt. 7<sup>10</sup> ohne Bezugnahme auf die Nachkommen der Übeltäter ausgesprochen.

<sup>2</sup>) Zu der hier vorgelegten Untersuchung erlaubt sich Kittel, Die Psalmen (1922), 441<sup>1</sup> dies zu bemerken: „König deutelt an Jr. 31<sup>29f.</sup> usw. herum und kann doch selbst nicht frei heraus sagen, in Ex. 20<sup>5</sup> seien die Kinder der Bösen nur unter der Bedingung straffällig, daß sie selbst böse seien.“ Welch unwissenschaftliche und meine Darlegung verkennende Ausdrucksweise! Ich weise ja eingehend das als den Sinn von Ex. 20<sup>5</sup> nach, wovon Ki. behauptet, daß ich selbst es nicht sagen könne. Die zitierten Worte Kittels sind also nur eine Probe der Flüchtigkeit, mit der er über die Beweisführungen anderer hinweggeht. Für seine eigene Behauptung aber, daß Jeremia (31<sup>29f.</sup> 32<sup>18ff.</sup>) und Hesekiel (18<sup>2</sup>) „einer Schranke alttestamentlicher Erkenntnis zum Opfer gefallen seien“, kann kein Grund in den Quellen gefunden werden.



soll. Diese Worte sind als ein mehrmals ausgesprochener Gedanke (2 K. 21<sup>12</sup> 23<sup>26</sup> 24<sup>3</sup>) beim Abschreiben der Reden Jeremias hinzugefügt worden. Dieser selbst hat der mit ihm gleichzeitigen Generation (1<sup>16</sup> etc.) wegen ihrer religiös-sittlichen Abirrungen schließlich das Ende einer Langmutperiode Gottes ankündigen müssen.

Also die soeben gegebene Darlegung zeigt dies. Auch in bezug auf das Bewußtsein von sittlicher Pflicht, Schuld und Vergeltung war der Fortschritt der prophetischen Religion kein absoluter, wie er neuerdings oft dargestellt worden ist, indem man in bezug darauf „in der Zeit der Propheten“ sich einen „vollständigen [!] Umschwung“ vollziehen läßt (Kittel aaO.). Auch hier, wie in bezug auf das Subjekt der Religion (s. o. S. 427), läßt sich nur dies aus den Quellen erkennen, daß das Bewußtsein eigener Verantwortlichkeit sich in der Geistesentwicklung Israels von den nächsten und eigentlichen Vertretern der prophetischen Religion aus in immer weiteren Kreisen zu immer größerer Helligkeit erhob.

Aber daß Jeremia einen direkten Einfluß auf diese Richtung der Entfaltung ausgeübt hat, läßt sich nicht positiv beweisen. Will man (Löhr, Religionsgeschichte 85) auf seine Ausdrucksweise „Bekehret euch ein jeder von seinem bösen Wege“ (18<sup>11</sup> 25<sup>5</sup> 35<sup>15</sup>) hinweisen, so lesen wir auch schon bei Jesaja (2<sup>20</sup> etc.): „Zu der Zeit wird jedermann wegwerfen seine goldenen und silbernen Götzen“ etc. Deshalb entbehrt der jetzt landläufige Satz „Dem Jeremia ist die Bedeutung des Individuums in ihrer ganzen Größe aufgegangen“ (Marti 274), wenigstens was das moralische Bewußtsein des Einzelnen anlangt, des strikten Beweises. Übrigens sind für das Alter des Individualismus in der israelitischen Religionsgeschichte auch folgende eingetreten: P. Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (1905), 36; M. Löhr, Sozialismus und Individualismus im AT. (1906); P. Torge, Seelenglaube etc. (1909), 216 f.

Daß parallel mit dem volleren Aufwachen des individuellen Schuldbewußtseins auch die Demut, das geduldige Sichfügen in die Straferperioden und das geduldige Harren auf das neue Aufstrahlen des Heils wuchs, ist psychologisch und religiös begreiflich. Dieses gläubig-ergebene Lauschen auf die Tritte Gottes in der Heilsgeschichte ist aber die Seelenstimmung der 3 Anāwîm (WB. 338 f.). Ihr Kreis wurde daher im Laufe der Jahrhunderte immer dichter, und gerade in der Zeit Jeremias und Zephantias dürfen sie erwähnt werden: Nm. 12<sup>3</sup> Am. 2<sup>7</sup> 8<sup>4</sup> Jes. 11<sup>4</sup> 29<sup>19</sup> 32<sup>7</sup> Zeph. 2<sup>3</sup> Jes. 61<sup>1</sup> Ps. 9<sup>19</sup> 10<sup>17</sup> 22<sup>17</sup> 25<sup>9</sup> 34<sup>3</sup> 37<sup>11</sup> 69<sup>33</sup> 76<sup>10</sup> 147<sup>6</sup> 149<sup>4</sup> Hi. 24<sup>4</sup>; wesentlich gleich mit „den Stillen im Lande“ (Ps. 35<sup>20</sup>).

5. Der Prophetismus als Organ der Erziehung des mit dem babylonischen Exil bestraften Jahwevolkes.

Zu der Reihe der Entwicklungsstadien, die bis zur Verwirklichung des Idealbildes vom Neuen Bunde (s. oben S. 426) verlaufen mußten, gehörte zunächst die Periode der Bestrafung und Läuterung Israels im Exil.

Welche Aufgaben waren da der prophetischen Leitung des Jahwevolkes, die zunächst in Hesekeiel ihr Organ hatte, gestellt und, was die Hauptsache ist, welche Phase in der Geschichte der israelitischen Religion tritt da zutage?

a) Als schließlich auch für das Königreich Juda die von der göttlichen Geschichtslenkung gewährte Langmutsperiode nicht mehr verlängert werden konnte, war es notwendig, daß unter den Eigenschaften der Gottheit zunächst zwei in den Vordergrund traten: die Gerechtigkeit und die Heiligkeit.

α) Insbesondere mußte sich an der Gerechtigkeit Gottes leider diejenige Seite geltend machen, wonach er seine Bundesforderungen aufrechterhält, d. h. die Strafgerechtigkeit Gottes. Israel hatte sich ja als ein „Haus der Widerspenstigkeit“ (*bêth m'ri*) oder als verkörperte Widerspenstigkeit (*m'ri*) erwiesen: Hes. 2<sup>5-8</sup> 3<sup>9</sup>. 26 f. 12<sup>2 f.</sup> 9 17<sup>12</sup> 24<sup>3</sup> 44<sup>6</sup> (fünfzehnmal!). Da mußte auch die Majestät des Weltenrichters aufs stärkste betont werden.<sup>1)</sup> Das Bewußtsein von dem Ernste, mit dem in jener Periode die göttliche Strafgerechtigkeit sich äußern mußte, tritt ja auch in folgenden Momenten zutage: der Prophet fiel vor der sich ihm enthüllenden Gottheit nieder (1<sup>28</sup> 3<sup>23</sup> 9<sup>8</sup> 11<sup>13</sup> 43<sup>3</sup> 44<sup>4</sup>, wie noch Dn. 8<sup>17</sup>), war verbittert (3<sup>14</sup>) und starr (15<sup>b</sup>) über das, was ihm von der Gottheit als Inhalt seiner Verkündigung enthüllt werden mußte. Der heilige Gott mußte hauptsächlich damals „sich heiligen in Gerechtigkeit“ (Jes. 5<sup>16</sup>): Hes. 20<sup>41</sup> 28<sup>22</sup>. 25 36<sup>23</sup> 38<sup>16</sup> 39<sup>27</sup>, und der Abstand zwischen der in Heiligkeit erhabenen Gottheit und dem Menschen, der in der Majorität Israels seine gottentfremdete Menschlichkeit nur allzusehr gezeigt hatte, wurde ja auch dadurch veranschaulicht,

<sup>1)</sup> Dieser Zusammenhang ist verkannt bei Meinhold, Einführung (1919), 229 f. Deshalb schreibt er ihm einen „transzendenten Gottesbegriff“ zu, der für die Betonung der „Ehre“ Jahwes, aber für Erbarmen keinen Raum lasse (S. 231 f.). Wenn Hesekeiel dabei getadelt wird, daß er nicht, wie Jesaja (6<sup>11</sup>), frage: „Herr, wie lange?“, so wird übersehen, daß Hesekeiel am Ende einer Langmutsperiode stand.

daß der Prophet im Buche Hesekiel ca. neunzigmal als „Menschenkind“ angeredet wird (2 1. 3. 6. 8 etc.).

Frd. Delitzsch berief sich darauf, daß das babylonische *mâr avilim* d. i. „Menschenkind“ oder „Menschensohn“ zwar auch nur das einfache *avilum* „Mensch“ umschreibe und darum mit letzterem wechsele (z. B. in den Gesetzen Hammurapis), daß sich aber begrifflich mit dem babylonischen „Menschensohn“ stets eine gewisse Ehrung, der Begriff des freien Mannes, des Edelmannes verbinde.<sup>1)</sup> Nun dann soll also der Prophet Hesekiel „zur Ehrung“ oder, wie es bei Delitzsch aaO. 52 weiter heißt, „an Stelle des Eigennamens“ mit „Menschenkind oder Menschensohn“ angeredet worden sein? Aber die erstere Deutung widerspricht ganz dem oben erwähnten Verhältnis, in das sich der Prophet durch sein immer wiederholtes „da fiel ich nieder auf mein Angesicht“ zur Gottheit gesetzt hat. Die andere Behauptung aber besitzt überhaupt keine sichere Grundlage. Denn wenn „altbabylonische Briefe an Stelle des Eigennamens ihres Adressaten die Worte „Sprich zu dem Menschen, den Marduk mit Leben begaben wird““ (Delitzsch 52) enthalten, so sieht man ja, weshalb da statt des Eigennamens diese Ausdrucksweise gewählt ist. Der Briefempfänger sollte mit einer lebenswürdigen oder schmeichlerischen Charakteristik ausgestattet werden, woran auch die Amârnabriefe so überaus reich sind (Beispiele gibt meine Stilistik 72). Aber dies konnte nicht beabsichtigt sein, wenn der Prophet als „Menschenkind“ angeredet wurde. Diese Anrede ist aber voll erklärt, wenn sie, wie oben dargelegt wurde, den Abstand der in Heiligkeit erhabenen Gottheit und des Menschen veranschaulicht, der in der Majorität Israels seine gottentfremdete Stellung nur allzu deutlich gezeigt hatte. Die auf diesen Abstand hinweisende Anrede „Menschenkind“ gehört in dieselbe geistige Atmosphäre, wie die oben erwähnte Bezeichnung „Haus der Widerspenstigkeit“, und wie diese mit dem Geschichtsstadium der prophetischen Wirksamkeit Hesekiels zusammenhängt, so darf man auch die ebenso erklärliche Anrede „Menschenkind“ nicht aus ihrem innerhebräischen Boden herausreißen. — Budde, Altisr. Rel. 1912, 115 deutet „Menschenkind“ zwar vom hebräischen Boden aus, aber mit folgender Wendung: „Wir sehen hier den Priester, der es gewohnt war, dem Heiligen mit Scheu und nur unter genauer Anwendung der vorgeschriebenen Reinigungs- und Heiligungsgebräuche zu nahen.“ Indes ist es ein veräußerlichendes Verfahren, die Eigenart eines Propheten von seiner leiblichen Abkunft herzuleiten. — Endlich mit der Deutung „der schwache, hinfällige Erdgeborene, den die Erscheinung des All-

<sup>1)</sup> So Delitzsch in „Babel und Bibel“ III, 51 f. Ihm folgen immer noch Hölzcher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (1922), § 51, 13 und Jirku, Altorientalischer Kommentar zum AT. (1923), 210.



mächtigen zu Boden wirft (Meinhold aaO., 231, l. Z.) wird der Ausdruck vom religiös-sittlichen auf das physische Gebiet verpflanzt.

„Der Gedanke an Jahwes Macht und sein Bedürfnis, seine Macht zu erweisen“ (Stade § 127, 3) kann nicht als dem Propheten Hesekiel eigentümlich bezeichnet werden. Und ist es „die Vorstellung, daß Jahwe Landesgott ist“ (ebenda)? Dieser Begriff liegt nicht in der als Beleg dafür zitierten Stelle 43 7. Denn allerdings ist dort der Tempel „die Stätte von Jahwes Thron und die Stätte, an der Jahwe unter den Israeliten für immer wohnen wird“ genannt. Aber damit ist, weil Jahwe für Hesekiel ja zweifellos der Weltengott ist,<sup>1)</sup> nur gemeint, daß diese Gottheit im Tempel Jerusalems den bevorzugten Ort ihrer Erscheinung und das Zentrum ihres Waltens besitzt (5 5 38 12: Jerusalem inmitten der Erde). Ebendadurch wird bestätigt, was oben S. 239f. 358 f. und 407 über den Sinn der Ausdrucksweise, daß Jahwe da und da wohne oder seinen Namen wohnen lasse, bemerkt worden ist.

Von da aus fällt auch ein Licht auf Behauptungen, wie diese: „Der Fall Jerusalems und die Vernichtung des judäischen Staatswesens bedeutete ein Durchschneiden des Bandes, welches Jahwe und Israel bisher umschlungen hatte. Jahwe hatte den Zion verlassen und sich von seinem Volke getrennt“ (Löhr 128). Nein, Jahwe und Israel hingen nicht in so äußerlicher Weise zusammen, daß Israels Gott von seinem Volke bei dessen Ortsveränderung getrennt worden wäre. Auch beruhte das Exil zwar auf einem Strafbeschuß der Gottheit. Aber diese blieb trotzdem immer noch Israels Gott.

β) Betreffs der Einzeldurchführung der göttlichen Gerechtigkeit hatte im Anschluß an die vorhergehende Entwicklung (s. o. S. 428—31) auch Hesekiel den Grundsatz der individuell und eventuell abgemessenen Vergeltung aufs nachdrücklichste zu betonen, und er spricht dabei drei Gedanken aus: 1. Auch die stumme Fürbitte von hervorragenden Größen im Gebiete der Gerechtigkeit kann die Strafe eines in

<sup>1)</sup> Hes. 28 22 30 19 etc. 35 4 etc.: die Edomiter sollen erkennen, daß ich Jahwe bin. Das muß heißen, daß ich auch ihr Gott, folglich der Weltengott, bin. Vgl. auch noch Hesekiels Spott über die, welche in Juda zurückgeblieben waren und meinten: „Jahwe sieht uns nicht, Jahwe hat das Land verlassen“ (8 12). Vgl. weiter bei dem gleichzeitigen Deuteriojesaja: 40 12 ff.; 41 4 44 6 48 12: „Ich (Jahwe) bin der Erste und der Letzte“; 44 6 45 5. 14: „Kein Gott ist außer mir“! 46 9: Es gibt nicht noch einen Gott.



Sünde verfallenen Landes nicht aufheben (14<sup>13-23</sup>), wie auch die Gerechtigkeit eines Vaters nicht die Schuld eines Kindes auszugleichen vermag (18<sup>5-9, 10-13</sup>) und ebensowenig die Gerechtigkeit eines Kindes dem sündigen Vater zugute kommen kann (18<sup>18f.</sup>).<sup>1)</sup> — 2. Die Sündenschuld des Vorfahren wird nicht am Nachkommen vergolten (18<sup>14-17</sup>). — 3. Wenn ein Sünder sich bessert, wird ihm seine frühere religiös-moralische Schuld nicht angerechnet (3<sup>18</sup> 18<sup>21f.</sup> 27<sup>f.</sup> 33<sup>11b</sup> 12<sup>bα</sup> 14-16. 19), aber auch das umgedrehte Gesetz gilt: Wenn ein Guter sein Verhalten ändert, nützt ihm sein früherer besserer Lebenswandel nichts (3<sup>20</sup> 18<sup>24, 26</sup> 33<sup>12abβ</sup> 13. 18). Darin liegen die positiven Grundsätze: „Die Seele (= Person), welche sündigt, die soll sterben“ (18<sup>20a</sup>) und „Jahwe richtet jeden nach dessen Wesen“ (30<sup>a</sup> 33<sup>20</sup>), in welchem er beim Eintreten des Gerichtsaktes betroffen wird.

Dabei hatte Hesekiel nicht an einem „neuen Problem“ (Stade § 126, 1) zu arbeiten. Denn einen Parallelismus zwischen dem menschlichen Verhalten und Jahwes Wohlgefallen und dem daraus fließenden Wohlergehen des Menschen hat man in Israel in den Reihen der Jahweverehrer schon früher angenommen. Man ersieht das ja z. B. aus der Motivierung des Gebotes der kindlichen Pietät (Ex. 20<sup>12b</sup>: auf daß du lange lebest etc.). Er hat nur eine alte Frage im einzelnen beantwortet, weil man in den Reihen seiner Zeitgenossenschaft geneigt war, die Schuld für den Hereinbruch der schrecklichen Strafzeit auf die Vorfahren zuwälzen (18<sup>2</sup>: „Die Väter haben Herlinge gegessen“ etc.). — Ferner indem Hesekiel dabei den Menschen als willensfrei angesehen hat, hat er (gegenüber Stade § 126, 2; Löhr 107) mit Recht nicht gemeint, sich im Widerspruch mit dem von ihm selbst (18<sup>31aβ</sup>) ausgesprochenen Satz: „Macht euch ein neues Herz und einen neuen Geist!“ zu befinden. Denn das Ablassen vom bisherigen sündigen Verhalten (31<sup>aα</sup>) und die Begründung einer neuen Gesinnung und eines neuen Strebens (a<sup>β</sup>) fiel dem Propheten zusammen, und beide Wendungen durften ihm auch wirklich die beiden Seiten eines und desselben sittlichen Aktes sein. — Unbegründet aber ist Wellhausens (Isr. u. jüd. Gesch. 1914, 146) Satz: „In der Bekehrung liegt die Sündenvergebung.“ Das ist dem Propheten Hesekiel nicht eingefallen, sondern beruht nur auf moderner Loslösung des religiösen Subjekts von Gott (s. o. 415 f. 448). Weil Wellh. diese dem Propheten falsch zuschreibt, erlaubt er sich, so fortzufahren: „Freilich verdirbt Ezechiel wieder alles und verwickelt sich in die größten Widersprüche dadurch, daß er dennoch die Sündenvergebung in der Aufhebung der Strafe sieht und nun eine

<sup>1)</sup> Vgl. die laute Fürbitte in 1 S. 12<sup>23</sup> Jr. 7<sup>16</sup> 11<sup>14</sup> 14<sup>11</sup>!

genaue Korrespondenz zwischen dem innern Wert jedes einzelnen und seinem äußeren Ergehen statuiert, als notwendigen Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit, die nicht dulden könne, daß die Gegenwart unter der Schuld der Vergangenheit und das Individuum unter der Schuld der Gemeinschaft leide.“ Das Falsche liegt nicht beim Propheten, sondern bei seinem modernen Beurteiler. Denn 1. die beim Propheten richtig neben der Bekehrung stehende Sündenvergebung besteht ebenso richtig in der Aufhebung der Sündenstrafe. 2. Daß Hesekiel eine „genaue Korrespondenz“ zwischen dem innern Wert jedes Einzelnen und seinem äußeren Ergehen statuiert habe“, ist nicht erwiesen, und wird auch von Meinhold, Einführung (1919), 234 mit Sperrdruck anstatt mit Beweis wiederholt. Ohne ausdrücklichen Beleg ist aber nicht anzunehmen, daß Hesekiel nur Strafleiden und nicht auch Läuterungsleiden gekannt habe.

γ) Der Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit, wie er in der Zerstörung Jerusalems (586) eintrat, war für Hesekiel einfach ein objektiv gerechter Vorgang. Nicht war dessen Besprechung für ihn ein Mittel, „Israel zu überzeugen, daß es untergehen mußte, damit es an Jahwes Gerechtigkeit und Macht und an die Möglichkeit einer besseren Zukunft glauben lerne“ (Stade § 125, 2). Jener angebliche Lehrzweck des Propheten liegt nicht darin, daß seine diesbezüglichen Darlegungen an die Verkündigung des Untergangs anknüpfen oder in sie ausmünden (vgl. Kap. 15 f. 23 f.) bzw. in Verheißungen auslaufen können (16<sup>60</sup> ff. 34<sup>11</sup> ff.).

Endlich behauptet man: „Hesekiels Auffassung der Vergangenheit Israels als einer Fehlentwicklung bedeutete eine völlige Loslösung von ihr und die Verwerfung ihrer Ideale. Hesekiel hat damit die Unfähigkeit des Judentums, die Geschichte Israels zu verstehen und sich als Produkt dieser Geschichte zu begreifen, herbeigeführt“ (Stade § 125, 4). Aber erstens hat der Prophet auch in solchen düsteren Gemälden, wie sie in Kap. 16 oder 20 oder 23 von der Vergangenheit Israels entworfen sind, nicht gemeint, daß einfach ganz Israel eine Fehlentwicklung eingeschlagen habe. Denn er hat ja selbstverständlich nicht gemeint, daß auch Mose oder Samuel oder Elia mit den „sieben Tausend“ (1 K. 19<sup>18</sup>), oder Amos samt den von diesem anerkannten Propheten (2<sup>12</sup>) und die ganze Schar der nach Jr. 7<sup>25</sup> von Jahwe seit dem Auszug aus Ägypten berufenen Propheten eine „Fehlentwicklung“ eingeschlagen haben. Folglich hat sich Hesekiel auch mit jenen Darstellungen keineswegs von der ganzen Vergangenheit des Jahwevolkes losgelöst. Zweitens diejenigen „Ideale“ des älteren Israel, die

Hesekiel freilich in den zitierten Kapiteln sehr deutlich verworfen hat, waren in der Hauptsache außerisraelitisches Religionswesen, sinnlich-orgiastisches Wesen im Kultus, kurz fremde Kultur. Wenn auch die „Höhenaltäre“ mit erwähnt sind (16<sup>24f.</sup>), so hatten diese auch zu Bilderdienst und Götzendienst geführt, wie schon das Deuteronomium betonen mußte, und die Zahl der Kultstätten stand nur an der Peripherie der legitimen Jahwereligion (s. o. S. 53f.). Aber in alle dem, was Hesekiel verwarf, lagen nicht die wahren Ideale des Jahwevolkes. Drittens hat folglich Hesekiel auch nicht verschuldet, daß das spätere Israel unfähig wurde, seine eigene ältere Geschichte zu verstehen. In der Tat hat dieses spätere Israel den wahren Verlauf der Geschichte des Jahwevolkes auch besser verstanden, als mancher Neuere sich denkt.

#### b) Stellung zu Moralität und Kultus.

a) Es sollte als überflüssig erscheinen, wenn ausdrücklich erwähnt wird, daß auch während des babylonischen Exils von den prophetischen und andern Vertretern der legitimen Religion Israels die Religiosität und Sittlichkeit in erster Linie gefordert wurde. Aber es ist doch keineswegs überflüssig, weil — unter dem Eindruck des äußerlichen Scheines — die neuere Beurteilung jenen Faktor insbesondere bei Hesekiel allzusehr in den Hintergrund zurücktreten zu lassen pflegt.

Vollste Religiosität, vollkommene Treue gegenüber dem Ewigen, ist ja auch von Hesekiel so sehr gefordert worden (2<sup>3</sup> etc.; S. 423), daß dieses Thema sein einziges genannt werden kann. Auf höchst signifikante Weise spricht sich dies ja darin aus, daß die Sünde des früheren Israel hauptsächlich als Götzendienst bezeichnet wird (6<sup>13</sup> 11<sup>21</sup> 14<sup>3</sup> 20<sup>16</sup> 23<sup>30</sup> 37<sup>23</sup> 44<sup>10</sup>). Sodann die Vorschriften der Moral sind auch von Hesekiel auf Schritt und Tritt hervorgehoben worden, und der ethische Maßstab der Beurteilung wird bei der Feststellung der menschlichen Gerechtigkeit in erster Linie angewandt. Ein normaler (*šaddîq*) Mensch ist, „wer Rechtsnorm und Gerechtigkeit vollbringt: nicht auf den Bergen an den Opferschmäusen teilgenommen hat, seine Augen nicht zu den Götzen des Hauses Israel erhoben hat, das Weib seines Nächsten nicht verunreinigt hat und sich einem mit Unreinigkeit (monatlichem Blutfluß) behafteten Weibe nicht nähert, der niemanden (im geschäftlichen Verkehr) drückt, das Pfand des Verschuldeten zurückgeben wird, Raub nicht verübt, sein Brot dem Hungrigen gibt und einen Nackenden (mangelhaft Bekleideten) mit Kleidern bedeckt,



der nicht auf Zinsen leiht und Diskont<sup>1)</sup> nicht nimmt, der vom Frevel seine Hand entfernt hält, sachgemäßen (objektiven) Rechtsspruch bei Differenzen von Nächsten fällt“ (18 5-9). Wie sehr lag ferner auch dem Propheten Hesekiel die Anfachung des patriotischen Gemeinsinnes und die Verhütung alles Treubruchs auf der Seele!<sup>2)</sup> Was sodann betonte er bei der Besprechung der Kultusdiener mehr, als den Bundesbruch der früheren Generationen (44 7)! Mitten zwischen den Kultusvorschriften schaltete er eine ernste Mahnung ein, die Volksvergewaltigung und andere soziale Rechtsverletzungen früherer Zeiten (s. o. S. 364) künftighin zu unterlassen (45 9-12), und darauf kommt er in 46 18 noch einmal zurück. Auch die Sorge für eine wohlwollende Behandlung der Fremden bewegte seine Seele (47 22 f.). Übrigens handelte es sich dabei auch für Hesekiel um das Herauswachsen der Sittlichkeit aus der richtigen Gesinnung. Denn er betonte die Notwendigkeit der Erneuerung des innern Menschen. Die Ersetzung des gefühllosen und schwerfälligen Herzens durch ein empfindsames und gewilliges Herz forderte er ja mehrmals (11 19 18 31 36 25-27), und auch die Fremden charakterisierte er in erster Linie als „unbeschnitten am Herzen“ (44 9).

Diese Momente aus der Verkündigung Hesekiels sind bei den Neueren nicht zu ihrem Rechte gekommen. Denn z. B. Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.* (1914), 147 erwähnt davon nichts, aber sagt: „Die Hauptsache ist, daß der Kultus an der richtigen Stätte in der richtigen Weise von den richtigen Leuten betrieben wird.“ Ferner Stade spricht die Behauptung aus, daß Hesekiel „die im Judentum eingetretene Überwucherung des Religiösen und Ethischen durch das Rituelle anbahne“ (§ 126, 2, Schluß). Endlich Meinhold, *Einführung* (1919), 234 schreibt einfach: „Dem Priestersprößling hat der Kultus an sich religiösen Wert.“ Werden diese Urteile dem Propheten Hesekiel gerecht?

β) Nun es ist allerdings etwas anderes, ob ein Prophet Feste und Festgesänge bloß in natürlicher Sympathie mit dem Kultus als einem ehrlichen Ausdruck der Religiosität erwähnt (Jes. 30 29 etc. s. o. S. 412), oder ob er den Kultus betont und sich an der Ausbildung der Kultusvorschriften beteiligt. Aber die wichtigste Frage dabei ist, in welchem Sinn und zu welchem Zweck er dies getan hat.

<sup>1)</sup> Vgl. mein WB. s. v. *תַּרְבִּית*, S. 557 a.

<sup>2)</sup> 37 15 ff. gegenüber dem früheren Verhalten: 16 59.



Hesekiel hat freilich an der Ausgestaltung des im Tempel sich vollziehenden Gottesdienstes sich positiv beteiligt. Denn in einem ganzen Teile seines Buches spricht er erstens von der Einrichtung des Tempels und seiner Einweihung (Kap. 40—43), zweitens vom Verhältnis der einzelnen Klassen des Volkes zum Tempel oder vom Tempeldienst (Kap. 44—46), drittens von der Lage des Tempels in der Mitte des Landes und von dem Segen, der von ihm ausströmt (Kap. 47 und 48), und bei seinem allgemeinen Blick für das Kultische hat er auch an der Beachtung des religiös-ethisch-ästhetisch „Reinen“ und „Unreinen“ (mein WB. 135 f.) teilgenommen. Aber auch mit seiner Sorge für den Wiederaufbau des Tempels wollte Hesekiel nur den Zweck erreichen, daß Israel sich seiner Verschuldungen schäme (43<sup>10</sup>). Wie also seine Teilnahme an der Organisation des Kultus nur einen seelsorgerlichen oder pädagogischen Zweck hatte, so sollte auch die Ausübung des Kultus durch Israel ein Mittel sein, um ein religiös-sittliches Ziel zu erreichen. Der Kultus sollte zu einem, wenn auch immer nur sekundären Mittel, die Religiosität zu pflegen, gemacht werden. Durch den nun auch von einem Propheten direkt unterstützten Hinweis auf die Ausübung des Kultus sollte das Schuldbewußtsein Israels geschärft und dadurch dessen Verlangen nach Versöhnung mit seinem Gotte immer von neuem geweckt und verstärkt werden.

Dieser zeitgeschichtliche Gesichtspunkt ist der erste und wichtigste, wenn man ein Verständnis der Stellung des Propheten Hesekiel zum Kultus gegenüber der kultusgeschichtlichen Stellung früherer Schriftpropheten und speziell Jeremias (s. o. S. 412 und 421 f.) gewinnen will. Die Zeit, wo Jeremia sozusagen einen letzten Sturm auf die Geister seiner Zeitgenossenschaft unternahm, um sie auf die Bahn der religiös orientierten Moralität als den „königlichen Weg“ des menschlichen Gottesverkehrs hinzureißen, war nun doch vorbei. Die Strafperiode war hereingebrochen. Nun galt es, langsam und nachdrücklich zu erziehen. Ein festgelegter Kultus sollte, wie soeben ausgeführt worden ist, immer von neuem an die Schuld Israels erinnern und die Sehnsucht nach ihrer Tilgung wecken. Ein zweiter Gesichtspunkt beim Ringen nach dem Verständnis der kultusgeschichtlichen Stellung Hesekiels ist dieser: Direkte Pflege der Pietät gegenüber dem Göttlichen ist auch ein natür-

liches Moment in der Geistesbetätigung des Menschen. Auch das Gebet und der Lobpreis und andere Arten des Tributs an Gott beruhen auf einem Anspruch des religiös gestimmten Herzens. Auch dieser Gesichtspunkt darf nicht so, wie es beim Urteil über das Verhalten der späteren Propheten zum Tempelkultus<sup>1)</sup> jetzt vielfach geschieht, ignoriert werden. Endlich ist drittens auch dies nicht zu übersehen. Die Zeit, wo „Anbetung im Geist“ proklamiert wurde, war noch nicht da. Auch Hesekiel und die späteren Propheten befanden sich noch auf dem Wege nach dieser leuchtenden Epoche hin.

Wenn der seelsorgerliche und pädagogische Zweck, den diese Gottesmänner bei der Beteiligung an der Ausbildung der Kultusvorschriften befolgt haben, später von der Volksmasse oder der Priesterschaft verkannt wurde, so waren doch diese Propheten und ihr göttlicher Auftraggeber nicht daran schuld.

Der fortschreitenden geschichtlichen Situation und der damit parallelgehenden geschichtlichen Mission dieser Männer geschieht kein Genüge, wenn z. B. Wellhausen, Israel. usw. (1914), 148 schreibt: „Ezechiel überbietet die deuteronomische Gesetzgebung und sanktioniert eine von ihr nicht gewollte Folge der Abschaffung der Höhen, indem er auch die Priester der Höhen ihres Priesterrechts verlustig erklärt zur Strafe dafür, daß sie es an der falschen Stelle ausgeübt haben.“ In dieser schweren Anklage ist der geistesgeschichtliche Gang von ca. 700 bis 621 (s. o. S. 404<sup>1)</sup>) übersehen. Dieselbe Vernachlässigung der mittlerweile eingetretenen Entwicklung zeigt sich, wenn über den Propheten Hesekiel behauptet wird, daß er die Überwucherung des Religiösen und Ethischen durch das Rituelle angebahnt habe (Stade § 126, 2), oder wenn über ihn gesagt wird, daß er die Höhe der früheren Propheten nicht eingehalten habe (Marti 224) und „daß ihm anderes [als die Erneuerung von Israels Geist] am Herzen liege“ (S. 226), oder wenn überhaupt vom Exil an eine „niedrigere Religionsstufe“ datiert wird (Marti in BZATW. XXVII, 1914, 296), weil „mit der prophetischen Religion“ der „aus Kanaan [s. o. S. 308 ff.!] stammende Kultus“ sich „vermischt“ habe. Auch das ist unrichtig, daß mit Hesekiels diesbezüglicher Verkündigung „ein Pfad betreten wurde, der bergab führt von der Höhe, auf der sich sonst die Propheten bewegten, der hineinführte in das Judentum, in eine Gesetzesreligion, der die Propheten gerade den Kampf auf Tod und

<sup>1)</sup> Man bedenke z. B. auch Jes. 56 2 betreffs des Sabbaths!

Leben erklärt hatten“ (Sellin, Der alttestl. Prophetismus 1912, 77). Auch in diesen Sätzen, auf die sich Nowack in der Theol. Rundschau 1913, Heft 2 mir gegenüber beruft, sind die oben von mir ans Licht gestellten Tatsachen, nach denen das göttlich-prophetische Wort Hesekiels zu beurteilen ist, noch nicht beachtet worden.<sup>1)</sup> In jenen Sätzen ist aber dem prophetischen Worte abermals als Konsequenz aufgebürdet, was in der nachprophetischen Geschichte der israelitischen Religion (s. u. Kap. VIII) sich herausgebildet hat. Wenn der durch die menschliche Sünde leider mitgelenkte Gang der Heilsgeschichte genau beachtet wird, sind auch die späteren Propheten, wie Haggai usw., nicht als „Propheten zweiten Ranges“ (Sellin 85) zu bezeichnen.

Für Hesekiel, wie für andere spätere Propheten,<sup>2)</sup> war der Tempelkult nur ein zur Jahwetreue äußerlich gewöhnendes Symbol, ein sinnbildlicher Ausdruck der inneren Religiosität. Das erkennt man ja auch, wenn man die großartige Vergeistigung des Fastens bei Deuterjesaja (58 ff.) damit vergleicht, daß auch nach ihm (meine Einl. § 62, 5) das Israel der glücklichen Zukunft in das Haus Jahwes Gaben in reinem Gefäße bringen wird (66<sup>20</sup>), oder wenn man Maleachis Eifern um fehlerlose Opfertiere (1<sup>14</sup>) mit seiner alle Immoralität geißelnden Bußpredigt (3<sup>5</sup>) vergleicht. Und wie hat auch er (V. 20) die Gottesfürchtigen gepriesen, denen die Gottheit als die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen wird!

Die Würdigung des äußerlichen Kultus, die bei diesen späteren Propheten getroffen wird, bietet also keinen objektiven Anlaß dazu, ihre geistesgeschichtliche Stellung herabzudrücken. In der neuerdings gewöhnlichen gegenteiligen Meinung (z. B. auch bei Kuenen, Volksreligion etc., 165) prägt

<sup>1)</sup> Deshalb ist Hesekiel wegen seiner Stellung zum Kultus wieder herabgesetzt von Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 273 und von Sellin, Das A. T. und die evang. Kirche der Gegenwart (1921), 24. 56. Oberflächlich ist es ja auch, wenn man schreibt: „Bei Hesekiel begnadigt Jahwe Israel um seiner Ehre willen. Ein solcher Gott will äußere Anerkennung seiner Heiligkeit, will Opfer haben“ (Kittel, Die Rel. des V. Isr. 1921, 135). Denn wenn Hes. in 36, 22 ff., worauf Kittel hinweist, sagt, daß Gott Israel aus dem Exil wieder zurückführen werde, damit er seinen großen Namen als einen heiligen darstelle, so handelt es sich nicht um einen äußerlichen Begriff von „Ehre“. Ebenso wenig handelt es sich um diesen, wenn Hes. sich an der Opfergesetzgebung beteiligt.

<sup>2)</sup> Haggai (14 ff.) und Sacharja (89 ff.) traten eifrig für den Wiederaufbau des Tempels ein. Manche, wie z. B. auch Kautzsch, Bibl. Theol. 1911, 312, rechnen hierher auch die Betonung der regelmäßigen Darbringung von Speis- und Trankopfer bei Joel 1.9. 13. 16 2.14. Nach meinem Urteil ist Joel vor 608 zu setzen (vgl. die Gründe in „Die messianischen Weissagungen des AT.“ vergleichend usw. behandelt“ (1923), 205 f.).

sich nur eine äußerliche Auffassung des geschichtlichen Weiterschreitens der prophetischen Wirksamkeit aus. In dieser Auffassung kommt die von der Wissenschaft geforderte Rücksichtnahme auf die religions- und sittengeschichtlich entstandene Notwendigkeit einer detaillierteren Fixierung des Pflichtenkreises der Gottesreichsbürger nicht zu ihrem Rechte.

Dieses zunächst über Hesekiels heilsgeschichtliche Stellung hier begründete Urteil gilt im wesentlichen auch von der Gesetzesausgestaltung, die ich am richtigsten die esoterisch-priesterliche (EP) zu nennen meine, aber auch einfach als die priesterliche bezeichne (vulgo: Priesterkodex). Dieselbe enthält, wie in ZATW. 1908, 174 von mir dargelegt worden ist, viele ältere Traditionsstoffe, ist aber nach sprachlichen und inhaltlichen Beweisen erst im babylonischen Exile zusammengestellt worden, wie in meiner Einleitung 228—236 durch Tatsachen begründet sein dürfte.<sup>1)</sup>

#### c) Die Zukunftsbilder der Propheten des Exils.

Wie sehr auch zunächst Hesekiel gemäß dem Obigen die Seite der Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Aufrechterhaltung seiner Bundesforderungen zeigt, vor den erschreckten Augen seiner Zeitgenossen mit dunklen Farben zu zeichnen hatte, so durfte er ihnen doch auch darstellen, daß auch der andere Faktor dieser Gottesgerechtigkeit, der sich in der Realisierung der göttlichen Verheißungen betätigt, noch am Werke sei. Die daraus sich ergebende Zukunftsverkündigung hatte er aber in zweifacher Weise zu entfalten.

α) Im allgemeinen dürfte sie zuerst dazu beitragen, daß die erschrockenen Gemüter des aus der Katastrophe übriggebliebenen Volkes sich beruhigten und Mut zu neuem Ringen nach dem göttlichen Wohlgefallen gewannen. Dies tat die der Zukunft gewidmete Prophetenrede, indem sie — übrigens wieder (s. o. S. 428f.) nur in stärkerer Betonung eines schon älteren Gedankens (2 S. 14<sup>14</sup>) — immer und immer wieder versicherte: „Gott will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wege und lebe“ (Hes. 18<sup>23. 32</sup> 33<sup>11 a</sup>).

β) Im einzelnen zeigt das Bild von der Zukunft des Reiches Gottes bei Hesekiel folgende Grundlinien:

<sup>1)</sup> Kittel, Geschichte I (1912, 332; 1916=1921, 355) setzt die Schlußabfassung des P „in die Zeit des Exils“ oder in die „frühachexilische“ Zeit „von einzelnen Zusätzen abgesehen“. Orr, The Problem of Old Test. (1909 etc.), 297 etc. kämpft, ohne meine Gründe zu kennen, gleich gegen die nachexilische Datierung des P, die z. B. von Meinhold, Einführung (1919), 268 angenommen wird.



1. Der Termin der Erlösungsepoche bestimmt sich nach der Dauer der Läuterungsperiode, die das treulose Jahwevolk durchmachen mußte. Die Dauer dieser Läuterung ist aber in 4<sup>4-6</sup> dargestellt. Nämlich 390 Tage soll Hesekiel auf seiner linken Seite liegen und dabei die Sündenstrafe des Hauses Israel tragen etc.<sup>1)</sup> Jeder von den 430 Tagen soll eine Parallele zu je einem Jahre von jenem Exil sein, das von Gesamtisrael einst in Ägypten erduldet wurde. Denn die 430jährige ägyptische Drangsal (Ex. 12<sup>40</sup>) soll im Doppelexil Gesamtisraels eine Wiederholung finden (Dt. 28<sup>68</sup> Hos. 2<sup>5 f.</sup> Jes. 11<sup>15 f.</sup> Hes. 20<sup>35 f.</sup>).<sup>2)</sup>

Das Ende dieser Strafzeit Israels ist positiv in der Barmherzigkeit Jahwes, aber negativ darin begründet, daß auch für die Gojīm eine Periode des göttlichen Zorns hereinbrechen muß, wie weiter in 3<sup>a</sup>) ausgeführt werden wird.

2. Als Urheber der neuen Periode tritt in Hesekiels Reden Jahwe selbst gewaltig in den Vordergrund.<sup>3)</sup> Die Davididen hatten damals ja die wahren Ziele des Religionsvolkes Israel stark verkannt. Denn eine negative Seite dieser Ziele bestand im Nichtrivalisieren mit den Weltmächten (Jes. 30<sup>15</sup> etc.; s. o. S. 361f.). Aber auch z. B. König Zedekia hatte verkannt, daß Nebukadnezar die Exekutive bei der Bestrafung Judas übertragen bekommen hatte (Jr. 25<sup>9</sup> etc.). Deshalb mußte Zedekia mit Strafe bedroht werden. Dies geschah in der Allegorie 17<sup>2-21</sup>.

<sup>1)</sup> Die Zahl 390 taucht auch in den von S. Schechter 1910 herausgegebenen Fragments of a Zadokite Work 1, 5 (bei Staerk, Die jüdische Gemeinschaft des Neuen Bundes in Damaskus 1922, 15) auf.

<sup>2)</sup> Übrigens ist schon diese erste symbolische Handlung Hesekiels nur berichtet: die Länge des Liegens auf der einen und andern Seite wäre unnatürlich etc. Außerdem ist eine symbolische Handlung ausdrücklich ein *mašal*, ein Gleichnis genannt in 24<sup>3</sup>. Die Behauptung aber, daß diese und andere symbolische Handlungen Hesekiels auf Halbgelähmtheit und andere Krankheiten desselben zurückzuführen seien (so z. B. Meinhold, Einführung 1919, 230), scheitert schon daran, daß nicht alle gottbefohlenen Handlungen Hesekiels auf körperliche Eigenheiten desselben zurückgeführt werden können (vgl. 4<sup>15</sup> 24<sup>16 f.</sup> etc.). Überdies hat sich gegen jene Aufstellung von der Krankheit Hesekiels neuerdings auch der Mediziner Dieckhoff in der Zeitschr. für Religionspsychologie I, 202ff. und P. Volz, Der Geist Gottes (1911), 18 ausgesprochen, da sich die Annahme der Katalepsie bei Hesekiel „mit seiner sonstigen geistigen Gesundheit nicht vereinigen läßt“. Mit Unrecht also nehmen wieder G. Hölscher, Die Propheten (1914), 305 und W. Jacobi, Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten (1920), 48f. „lähmende Wirkung der Ekstase“ an.

<sup>3)</sup> Vgl. das Zurücktreten der Davididen ins Volk (Jes. 55<sup>3-5</sup>)!

17<sup>22-24</sup> enthält eine messianische Weissagung im engeren Sinne.<sup>1)</sup> Aber der Davidide, der aus jenem zarten Reis (17<sup>22 b</sup>) hervorsprossen wird, soll nicht ein einzigartiges Wesen, sondern nur der Anfänger einer besseren Reihe von Davididen werden. Denn Hesekiel hat ausdrücklich für die Zukunft wieder Könige erwähnt (43<sup>7</sup>), und der als Davidide gemeinte Fürst (45<sup>7</sup>) tritt in V. 8 ausdrücklich als eine Reihe auf (auch in 46<sup>16</sup> gemeint). Danach ist in 34<sup>23 f.</sup> und 37<sup>24 f.</sup> die künftige Reihe der guten Hirten nur zusammengefaßt und individualisiert in David.

Daß die Davididen nur in Hes. 1—39 „Könige“ genannt seien (37<sup>24</sup>), wie Stade § 128, 5 und andere sagen, ist ebenso unrichtig (43<sup>7</sup>: ihre Könige!), wie daß zwischen Kap. 1—39 und 40—48 ein vollständiger Gegensatz betreffs der Beziehung des späteren Israel zu den politischen Aufgaben bestehe. Die Sachlage ist vielmehr diese, daß diese Beziehung weder in 1—39 bejaht noch in 40—48 verneint wird. Vgl. schon oben S. 417 die Erinnerung an die Makkabäerkämpfe!

3. Das Heil der vollkommeneren Periode des Gottesreiches besitzt folgende Momente: a) negativ wird es in der Bewältigung der Feinde des Gottesreiches bestehen (25<sup>3</sup> etc.—32). In der Weissagung vom letzten Ansturm der Weltmacht wird sie mit den Farben der Erinnerung an die kurz vor Hesekiels Zeit aus Nordosten bis nach Palästina dringenden Skythenstürme<sup>2)</sup> (Jr. 1<sup>13</sup> 4<sup>5-6</sup> 26 Hes. 32<sup>26 ff.</sup>) geschildert und als „Gog vom Lande Magog“ bezeichnet (38<sup>2-39</sup>).<sup>3)</sup> — b) Nach seiner positiven Seite wird das Heil hauptsächlich in 36<sup>25-27</sup> charakterisiert. Danach soll die Besprengung Israels mit reinem Wasser zuerst eine negative Wirkung hervorrufen: Befreiung von der Sündenschuld. Diese Erlösung ist also, wie nach Jr. 31<sup>34 b</sup>, auch nach Hes. 36<sup>25</sup> die unterste Grundlage einer

<sup>1)</sup> Falsch sagt Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1914), 145, daß Hes. „der Prophet sei, mit dem die Weissagung den sogenannten messianischen Charakter annimmt“. Denn diesen besaß sie schon längst vorher. Darüber, wie überhaupt in bezug auf diesen Abschnitt, kann man mein Buch „Die mess. Weiss. usw. (1923), § 15 vergleichen.

<sup>2)</sup> Trotz Wilkes glänzender Untersuchung in BAT. 13 (1913). 222 ff.

<sup>3)</sup> Daß dabei ein „uraltet mythologisches Motiv“ (Greffmann, Der Ursprung etc. § 17) verwendet sei, ist nicht begründet. Die Weltmacht bestand doch eben nicht bloß aus dem babylonischen Reiche. Auch nach dessen Bewältigung hatte das Gottesreich also naturgemäß noch Kämpfe mit der Völkerwelt zu bestehen. — Übrigens *rösch* (38<sup>2 f.</sup> 39<sup>1</sup>) hat nichts mit den „Russen“ zu tun: Vgl. meinen Artikel in ZDMG. 1916, 92—96!

neuen Beziehung Gottes und Israels. Als weitere Voraussetzung dieser neuen Gottesbeziehung Israels ist dessen Loskettung von der Sündenknechtschaft erwähnt, und diese Loskettung geschieht durch die Ersetzung des steinernen Herzens durch ein fleischernes Herz, d. h. durch ein empfindsames und lenkbares Innenwesen. Ferner soll dieser wieder erneuerten Denkwerkstätte des Menschen der Gottesgeist als eine positiv erleuchtende, erwärmende und stählende Kraftquelle zuströmen (auch 39<sup>29</sup>). Nachdem auf diese Weise in 36<sup>25-27</sup> die religiös-moralische Seite des Heils beschrieben ist, beginnt V.<sup>28</sup> die politisch-materielle Seite der zukünftigen Segnungen darzustellen (vgl. auch die Ausrottung der wilden Tiere: 34<sup>25</sup>), indem daneben die religiös-moralischen Voraussetzungen des äußeren Glückes immer wieder betont werden.

Speziell die Verheißung von der Vermehrung der Volkszahl ist als eine von Gott ernst gemeinte veranschaulicht durch das Gleichnis von der Belebung der Totengebeine (37<sup>1-14</sup>). Denn die in V.<sup>12</sup> vom Propheten angesprochenen Personen waren seine lebendigen Zeitgenossen. Diese sollten aus ihren Gräbern heraufsteigen. Folglich sind diese Gräber nur Bilder für die Stätten des Exils. — Das politische Heil wird endlich darin bestehen, daß das wieder heimgekehrte Volk Israel geeint werden wird (s. o. S. 363). Diesen Verbrüderungsakt hat Hesekiel durch die symbolische Handlung von den beiden Hölzern veranschaulicht (37<sup>15-28</sup>). Auf die materielle Seite des künftigen Heiles blickt auch die interessante Vision von der segnentfaltenden Tempelquelle (47<sup>1-12</sup>): In der Vollendungszeit wird die vom erlösenden Gotte ausgehende Wirkung auch den Fluch rückgängig machen, der einst auf einen Teil des Verheißungslandes gelegt worden war.<sup>1)</sup>

4. Endlich von der Anteilnahme am Heil sind auch nach Hesekiel die Gōjīm nicht ausgeschlossen. Vielmehr heißt es 17<sup>24</sup>: „Und erkennen sollen alle Bäume des Feldes, daß ich, Jahwe, habe niedrig sein lassen einen Baum etc.“ Ferner heißt es: „Daß die Gōjīm mich erkennen“ (36<sup>23</sup> 37<sup>28</sup> 38<sup>16. 23</sup> 39<sup>21. 23</sup>). Diese Erkenntnis Jahwes, die aus den Katastrophen geschöpft werden soll, die Gott über die Nationen hereinbrechen ließ, war

<sup>1)</sup> „Als das Gericht des Exils vollzogen war, verband sich mit dem Begriff des Propheten auch die Verkündigung des Heils“, meint Marti in BZATW. XXVII (1914), 296. Da wird also nur abermals die oben S. 385 f. als ungeschichtlich erwiesene Aufstellung wiederholt, daß die alttestamentliche Weissagung bis zum Exil nur Unheilss prophetie gewesen sei.

natürlich an sich nur eine negative Erkenntnis des wahren Gottes, die sich aber doch zur positiven Pietät gegen ihn ausgestalten konnte. Hesekiel hatte demnach als erster Sprecher Jahwes nach 586 die Aufgabe, das Gericht, das über die Nationen wegen ihrer oftmals bewiesenen Feindschaft verhängt werden mußte, stark zu betonen. Er mußte dies mehr tun, als Deuteriojesaja. Bei diesem fehlt die Gerichtsdrohung gegen Babel usw. allerdings keineswegs (vgl. Jes. 41<sup>11</sup> 42<sup>13</sup> 46<sup>1ff.</sup> 52<sup>3f.</sup> etc.). Aber dieser hatte doch daneben schon deutlicher hervorzuheben: Ich, Jahwe, habe dich, Israel, zu einem Licht der Heiden gemacht, daß du mein Heil (d. h. der Vermittler meines Heiles) seiest bis an der Welt Ende (49<sup>6</sup>).

Bildet Hesekiel „eine Brücke zur Apokalyptik“ (Stade § 123, 4)? Dies soll in den Schilderungen geheimnisvoller Vorgänge, im Symbolismus seiner Visionen und in der Darstellung des Gerichtstages Jahwes liegen.<sup>1)</sup> Indes einen geheimnisvollen Vorgang hat auch Jesaja (6<sup>1ff.</sup>) geschildert, und das negative Werk von Jahwes Gerichtstag ist auch schon bei Zephania (1<sup>7ff.</sup>) sehr ausführlich dargestellt, bei Hesekiel (bloß in 13<sup>5</sup> 30<sup>3</sup>) verhältnismäßig kurz erwähnt. — Daß bei Hesekiel ferner eine „Dogmatisierung der alten Prophetie“ vorliege (Bertholet im KHK. zu Hes., S. XVII), kann daraus, daß er auf eine frühere Prophetie Bezug genommen hat (38<sup>17</sup> 39<sup>8</sup>), nicht bewiesen werden, oder der Beweis müßte auch in bezug auf Jesaja usw. (16<sup>13</sup>; vgl. Jr. 49<sup>7ff.</sup> mit Ob. 1<sup>ff.</sup>; Jes. 42<sup>9</sup>) gelten. — Demnach kann auch nicht deswegen (s. o. S. 440f.) es für begründet angesehen werden, daß Hesekiel „unter den Propheten als Epigone dasteht“ (Bertholet aaO.). Nach Ed. Meyer, Ursprung und Geschichte der Mormonen 1912, 78 freilich hat Hesekiel „für seine theologischen Spekulationen nur die Maske eines Propheten angenommen“. Wer aber Aussagen, wie Hes. 11<sup>5</sup> 13<sup>3. 2. 17</sup> etc., kennt, muß in einer solchen Anklage ein bitteres Unrecht sehen.

d) Die Frage nach der Beeinflussung Hesekiels und anderer späterer Propheten durch die babylonische Geistessphäre.

In bezug darauf ist nicht zu verkennen, daß durch die babylonische Umgebung die sprachliche Form wenigstens bei Hesekiel einigermaßen beeinflusst worden zu sein scheint. Denn von den Ausdrücken, die man schon früher als baby-

<sup>1)</sup> Ebenso nach Meinhold, Einführung, 237 wegen 38<sup>12</sup>, und nach Wellhausen, Isr. und jüd. Geschichte (1914), 147 soll „seine Schilderung des Neuen Jerusalem den Apokalypsen zum Vorbild gedient haben“, was auch erst noch zu beweisen wäre.



lonisches Sprachgut dieses Propheten zusammengestellt hat,<sup>1)</sup> müssen doch wohl einige dafür gelten.<sup>2)</sup> Davon allerdings, daß auch der Deuterocesaja in seiner Darstellung durch den babylonischen „Hofstil“ und sonstige Kunstformen babylonischer Diktion beeinflusst worden sei,<sup>3)</sup> konnte ich mich nicht überzeugen, und wenn nun auch „das Bild von dem niedergebeugten Rohr besonders oft in den Gebeten an Bel als Sturmgott“ zu finden ist, soll trotzdem nicht unabhängig davon auch ein hebräischer Darsteller (Jes. 42<sup>3</sup>) haben sagen können: „Ein zerstoßenes Rohr wird er nicht (vollends) zerbrechen“? Ebenso aber ist über die andern stilistischen Ähnlichkeiten zwischen Jes. 40 ff. und babylonischem Stil zu urteilen, die man neuerdings angeführt hat.<sup>4)</sup> Eher kann man ein Zusammenstimmen mit einem kulturgeschichtlichen Zeitmoment in der Zusammenstellung „Bel und Nebo“ (Jes. 46<sup>1</sup>) erkennen, wie diese in Keilschrifttexten aus der letzten Selbständigkeitsperiode Babyloniens öfters begegnet.<sup>5)</sup>

Aber wie steht es mit der Übernahme babylonischer Vorstellungen?

Nun betreffs der Anrede des Propheten mit „Menschenkind“ ist schon oben S. 433 f. gezeigt worden, daß sie ganz natürlicherweise sich aus der geschichtlichen Stufe erklärt, auf der das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel damals angelangt war. — Ferner ist der Ausdruck *Kerûb* (Hes. 9<sup>3</sup> 10<sup>1</sup> ff.; 28<sup>14. 16</sup>) in den Keilschriften noch nicht sicher gefunden worden.<sup>6)</sup> Wahrschein-

<sup>1)</sup> Frd. Delitzsch in Baer-Delitzsch, Liber Ezechielis, p. X ss.

<sup>2)</sup> nämlich *אַנְשֵׁים* „Heeresflügel: Heerscharen“ (siebenmal von 12<sup>14</sup>—39<sup>4</sup>); *אֵילָם* „Vorderseite: Front“ (40<sup>16</sup> ff.); *נְדָנִים* „Geschenke“ als Hurenlohn (16<sup>33</sup>), wie bei diesen Ausdrücken schon in meinem WB. die assyrischen Äquivalente angegeben worden sind. Bei andern Ausdrücken, die von Delitzsch aufgezählt sind (*אַבְרָהָה* 18<sup>10</sup>; *הַצֵּן* 23<sup>24</sup>; *מִשְׁעֵי* 16<sup>4</sup>; *נְהַשֵּׁת* 36; *תַּחֲשׁ* 10), wird man die Kritik in meinem Wörterbuche (2. vermehrte Aufl. 1922) finden.

<sup>3)</sup> Greßmann, Der Ursprung etc. (1905), 310; Kittel in ZATW. 1898, 161; Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 221.

<sup>4)</sup> Sellin, Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches (1908), 103 f.

<sup>5)</sup> Keilinschriftliche Bibliothek III, 2, 47. 127. 131 etc.: Bel und Nebo.

<sup>6)</sup> „Neuerdings scheint das Wort *ku-ri-bu* auch für das Babylonische gesichert (Meißner in der Or. LZtg. 1911, 476 f.)“, wie Procksch, Die Gen. 1913, 42 bemerkt und Greßmann, Mose etc. 1913, 463 als ausgemacht hingestellt hat. Wieder Hehn, Die bab. etc. 1913, 294 und A. Jeremias, Handbuch etc. 1913 sagen nichts davon, und Zimmern, Akkadische Fremdwörter (1917), 69 erwähnt nur „*kāribu*, segnend“. Ohne Beweis also nennt Delitzsch, Babel u. Bibel (1921), 43 „die Vorstellung von den Kerubim eine babylonische“

licher bedeutet *k'ērûb* „Glanzerscheinung“, wie dies in meinem WB. 188 a abgeleitet worden ist. Daß die Vierzahl der Kerûbe mit ihren vier Gesichtern, die mit ihrer Richtung nach den vier Weltgegenden die Allgegenwärtigkeit und Allwirksamkeit des Gottes der israelitischen Religion darstellen sollen, „mit den vier Hauptbildern des Tierkreises zusammenhängen“, <sup>1)</sup> ist ganz unwahrscheinlich. Auch wird ja die nach Zimmern selbst „nicht sichere“ Meinung, daß man in Babylonien Stier, Löwe, Mensch, Vogel (Adler) als Symbole der vier Winde kannte, nicht durch die Reihenfolge der Wesen in Hes. 1<sup>10</sup> 10<sup>14</sup> Apok. 4<sup>7</sup> bestätigt. Übrigens wird die Vierzahl der Gottesmissionen etc. auch in Sach. 1<sup>8</sup> 2<sup>1.3</sup> 6<sup>1</sup> weder aus dem Babylonischen direkt erklärt (KAT.<sup>3</sup> 633), noch bedarf sie solcher Ableitung. — In Hes. 9<sup>1f.</sup> werden sieben Organe der Strafexekution Gottes erwähnt, denn die sechs, die jeder mit seinem Vernichtungswerkzeug ausgestattet sind (1<sup>b</sup> 2<sup>a</sup>), sind auch in 5 als eine vorher erwähnte Gruppe wieder mit einem besonderen Auftrag versehen. Aber in den Sieben nun gleich die sieben Planetengötter (Stade § 127, 5) und überhaupt eine Importware <sup>2)</sup> zu sehen, das ist sehr gewagt. Dem Hebräer war doch die Siebenzahl geläufig genug, um auch selbständig, wenn er eine kleinere Gruppe bezeichnen wollte, sie als Siebenheit bezeichnen zu können. Ich kann es auch nicht für wahrscheinlich halten, daß Hesekiel (9<sup>3b</sup>), während Deuterocesaja in 46<sup>1</sup> („Gebeugt ist Nebo“) über den babylonischen Gott spottet, diesen Gott als „Schreiberengel“ auftreten ließ. <sup>3)</sup>

Indes Hesekiel erwähnt doch den „Götterberg“ (28<sup>14.16</sup>). <sup>4)</sup> Aber er tut es nur in einer ironisierenden Aussprache über den sich selbst vergötternden (V. 2) König von Tyrus. <sup>5)</sup> In persiflierender Nachahmung der Gedankenbewegung des Tyrierkönigs sagt Hesekiel von ihm, daß er „in Eden, dem Garten Gottes“ war etc., wie auch Deuterocesaja (14<sup>13</sup>) die Worte des sich selbst vergötternden Beherrschers von Babylonien nachahmte, wenn er ihn sagen ließ: „Ich werde meine Residenz aufschlagen auf dem Berge der Versammlung (der Götter) in den äußersten Gegenden des Nordens.“ Hat aber Hesekiel „notwendig auch Jahwe auf den Götterberg“ versetzt und

<sup>1)</sup> Zimmern in KAT.<sup>3</sup> 631.

<sup>2)</sup> Hölscher, Geschichte der isr. und jüd. Religion (1922), § 51, 13.

<sup>3)</sup> Wie Gunkel (Archiv für Religionswissenschaft 1, 249 f.) meint.

<sup>4)</sup> Reiches Material gibt Jh. Jeremias, Der Gottesberg (1919).

<sup>5)</sup> In der übrigens das יְרִיכָה (14<sup>b</sup>) sich als überflüssig erweist.

erklärt sich daraus dies, daß die dem Hesekiel (14) erscheinende große Wolke von Norden her kommt (Stade aaO. und andere)? Weder das eine noch das andere ist auch nur wahrscheinlich, und ich möchte dieser Ansicht ebensowenig beitreten, wie der von Bertholet im KHK. z. St., daß die Erwähnung der Nordgegend in Hes. 14 eine rein zufällige oder aktuelle gewesen sei.<sup>1)</sup> Vielmehr liegt die Sache nach meinem Urteil folgendermaßen. Die Anschauung von einer gewissen Präponderanz des Nordens, die nach meiner Vermutung mit dem früheren nördlichen Aufenthalt von Urstämmen und dem Polarlicht zusammenhängt, war eine gemeinsame weithin in Asien und daher auch den Hebräern bekannt,<sup>2)</sup> und dazu kam die Geschichtstatsache, daß für Israel die Skythenstürme (Jr. 1 13 4 ff.; S. 444<sup>2)</sup>) und auch die Chaldäer von dort her über Karkemisch und durch Coelesyrien herangebraust waren,<sup>3)</sup> — und diese beiden Umstände erklären es, daß die Gotteserscheinung für Hesekiels Prophetenaugen sich vom Norden her enthüllt. Diese Gottesenthüllung hatte ja ebenfalls ein Gottesgericht, die Mission eines Bußpredigers an eine abtrünnige Nation (2 3 ff.), zu ihrem Endzweck. — Daß nun vollends „durch jenen [angeblichen] Synkretismus [Hesekiels] Jahwe in den Himmel hineingewachsen“ sei (Stade aaO.), das ist eine kaum glaubliche Zumutung an die prophetische Religion.

Daß die Aussprache Hesekiels über den *kabôd* (1 28 etc.), den von der sich manifestierenden Gottheit ausstrahlenden Lichtglanz („Herrlichkeit“), „nur eine äußerliche Annäherung an die babylonischen Götterschilderungen“ sei, hat mit Recht auch W. Caspari hervorgehoben.<sup>4)</sup>

Es ist überhaupt sehr die Frage, ob nicht die alte Tradition recht behält, wenn sie aus dem unmittelbaren Kontakt mit der babylonischen Religionsanschauung nur ein dogmatisches Element ableitete, nämlich den Gebrauch von Engelnamen. Darüber heißt es im jerus. Talmud (Roš ha-šana 1 2): „Auch (nämlich wie die vorher erwähnten Namen der Monate) die Namen der Engel sind durch sie (die heimkehrenden Exulanten) aus Babel gebracht worden.“ Bei Hesekiel aber finden wir noch keine

<sup>1)</sup> Also ich kann nicht mit Bertholet zu Hes. 14 annehmen, „daß bei Hesekiel die Ekstase in dem Augenblick eingetreten sei, wo er tatsächlich einer Windsbraut gewahr wurde, die von Norden heranzog“.

<sup>2)</sup> Lv. 1 11 6 18 Ps. 48 2 f. Hi. 26 7 37 22; Vergil, Georgicon 1 240 f.

<sup>3)</sup> Hauptquartier in Ribla: 2 K. 23 33 25 6, 20 f.

<sup>4)</sup> Die Bedeutungen der Wortsippe כבד (1908), 154.



Engelnamen. Zu dem Resultat, daß der Einfluß Babyloniens auf die Glaubensvorstellungen Israels später sich steigerte, ist auch Hans Duhm<sup>1)</sup> gekommen. Dieser Einfluß tritt dann in den nichtprophetischen und noch mehr den außerkanonischen Schriften hervor. Eben deswegen ist es ein unhistorisches Verfahren, wenn die Angaben des späteren jüdischen Schrifttums zur Ausfüllung des Vorstellungskreises der älteren Vertreter der prophetischen Religion Israels verwendet werden, wie neuerdings die Frage „Darf man die Kabbâla wirklich von der altjüdischen Wissenschaft trennen?“ verneint worden ist.<sup>2)</sup>

Ob Deuterocesaja bei seinen Aussagen über Jahwe, dessen Arm die Rahab usw. überwunden hat (51 9. 10 a), Vorstellungen des Mythos vom Kampfe Marduks mit der Tiâmat auf Jahwe überträgt, ist „streitig“, sagt sehr vorsichtig Stade § 132, 1, Anm. 2. Aber da Rahab auch in Jes. 30 7 eine emblematische Bezeichnung Ägyptens ist und da Tannîn (langgestrecktes Tier: großes Seetier) ein Emblem Ägyptens auch in Jes. 27 1 etc. (mein WB. 434 a 551 a) bildet, und da in Jes. 51 10 a von der Austrocknung des Meeres wie bei der Hindurchrettung Israels durch das Schilfmeer gesprochen wird: so ist das wahrscheinlichste Urteil, daß Deuterocesaja nicht an den Mythos von Marduk gedacht hat, wie eingehend dargestellt ist in meinem Schriftchen „Altorientalische Weltanschauung und AT.“ 1905, 38—44. — Auch die Behauptung, daß in den Aussagen über das „neue Jerusalem“ ([Jes. 54 11 f. und] Hes. 48 31-34) eine „Nachwirkung des Tierkreiskultus klar hervortrete“ (Zimmern in KAT.<sup>3</sup> 630), ist falsch. Denn die Zwölfzahl der Tore, die bei Hesekiel dies beweisen soll, ist ja bei diesem ausdrücklich mit der Zwölfzahl der Stämme Israels in Verbindung gebracht. Außerdem war die Zwölfzahl doch auch den Hebräern selbstständig bekannt, wie z. B. von der Zahl der Monate her. — Die Selbständigkeit und Eigenart der kulturgeschichtlichen Individuen darf nicht verkannt werden!

Ein Fortleben der Volksreligion bei einem Teile der Exulanten wird durch Jr. 44 8. 15-19 (in Ägypten) sowie durch Hes. 14 3 20 30-32 bezeugt, und über Abirrungen von der legitimen Religion, und zwar unter wahrscheinlichem Einflusse Babyloniens, spricht ja auch Jes. 57 3 ff., nur daß von V. 5-11 a der Blick des Redners in die frühere Zeit zurückschweift, ferner 65 1 d-5 a. 11 66 3. 17, wenn auch diese Charakteristiken erst nach dem Erlaß des Befreiungsediktes (meine Einleitung § 62, 5; S. 326) niedergeschrieben sind.

<sup>1)</sup> Die bösen Geister im AT. (1904), 46 ff.

<sup>2)</sup> von A. Jeremias, Babylonisches im NT. (1905), 67 und anderen, wie mein Schriftchen „Babylonien und die Deutung des AT.“ (1911), 39 f. zeigt.



Auch von seiten der persischen Religion wurde ein tatsächlicher Einfluß nur auf manche Glieder der Volksmasse ausgeübt. Denn dies liegt in Hes. 8<sup>17 b β</sup>, wonach manche im Unterschied von *poh* (hier, beim Tempel, wohin Hesekiel in der Vision versetzt worden war), also im Exil „den Büschel an ihre Nase hielten“. Sie ahmten die persische Sitte nach, daß man beim Gebet zur Sonne den *Bareçman* (oder Barsom), d. h. einen Büschel aus Baumzweigen, in der linken Hand hielt, und der Priester vor dem Mund den Paitidâna-Schleier hatte, um nicht durch den unreinen Atem das Heiligtum zu verunreinigen.<sup>1)</sup>

Aber die prophetischen Vertreter der Religion Israels protestierten auch in jener Periode gegen die Zusammenmischung von außerisraelitischer und prophetischer Religion. Denn wenn es in Jes. 45<sup>7</sup> heißt „Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, Hersteller von Heil (Frieden) und Schöpfer von Schlimmem<sup>2)</sup> — ich, Jahwe, bin es, der alles dieses vollbringt“, so können diese Worte ja freilich gegen jede Zerteilung des Göttlichen in Lichtgötter und Götter der Finsternis (Unterwelt) usw. gerichtet sein.<sup>3)</sup> Aber die beiden erwähnten Gegensätze „Licht und Finsternis || Heil und Übel“ berühren sich doch zunächst mit den beiden Sphären, die der persische Dualismus unterschieden hat.<sup>4)</sup> — Ferner hat Sacharja (520—518) das Bewußtsein von der Erhabenheit der prophetischen Religion Israels über die Anschauungen anderer Völker in folgenden triumphierenden Worten ausgesprochen (8<sup>23</sup>): „In jenen Tagen wird es geschehen, daß zehn Männer aus allen Sprachen der Nationen einen Judäer beim Rockzipfel ergreifen und sagen: Wir wollen mit euch ziehen; denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist!“ — Ein negativer Einfluß der die Exulanten umgebenden Heidenwelt muß auch in der Häufung der satirischen Sätze gegen die Götterbilder gesehen werden, die für die dem babylonischen Exil zeitlich nahestehende Literatur charakteristisch ist: Jr. 2<sup>27 f.</sup> 10<sup>1-16</sup> Jes. 40<sup>18-20</sup> 41<sup>6 f.</sup> 44<sup>9-20</sup> 46<sup>6 f.</sup> Ps. 115<sup>1-8</sup> || 135<sup>15-18</sup>.

Als eine Wirkung des babylonischen Exils auf die Religionsgeschichte Israels ist endlich auch dies geltend gemacht

<sup>1)</sup> An das im Babylonischen erwähnte „Legen des Lebenskrautes an die Nase“ ist nicht mit Jirku, Altorientalischer Kommentar zum AT. (1923), 21 zu denken.

<sup>2)</sup> Vgl. mein WB. 446<sup>b</sup> gegen Frd. Delitzsch.

<sup>3)</sup> Nämlich Stade § 132 sieht in Jes. 45<sup>7</sup> „Polemik gegen die heidnische Zuweisung verschiedener Wirkungssphären an die einzelnen Götter“

<sup>4)</sup> Ferd. Justi, Geschichte des alten Persiens, S. 71.

worden, daß damals „der Glaube an einen besonderen historischen Beruf Israels“ erwacht sei (Stade § 123, 1).

Aber das Bewußtsein von einer besonderen Stellung und Mission Israels in der menschlichen Kulturgeschichte wurde zugleich mit der besonderen (prophetischen) Religion Israels geboren. Denn ohne dieses Bewußtsein würde sich, wie noch einmal erwähnt werden muß, überhaupt nicht die Bewahrung dieser nach äußerlichem Maßstab schwachen Völkerwelle in der starken Strömung der palästinischen Geschichtsbewegung erklären. — Oder wo sind die Edomiter, Moabiter usw.? Jedenfalls war der Glaube an einen besonderen historischen Beruf Israels so lebendig, daß er gleichmäßig aus dem Satze „Israel ist mein (Jahwes) erstgeborener Sohn“ (Ex. 4<sup>22</sup> JE), wie aus dem Volksmunde in den Worten „So tut man nicht in Israel“ (2 S. 13<sup>12</sup>) erschallt. Auch dem Gleichnis von dem Weinberge, den der Ewige sich als eine Pflanzschule der wahren Religion und Sittlichkeit aus Israel bereitet hat (Jes. 5<sup>1-7</sup>), liegt jenes Bewußtsein zugrunde. Denn diese Gottespflanzung sollte doch natürlich ein Vorbild für ihre Umgebung werden. Wie eigenartig ist auch die allgemeine Ausdrucksweise in Mi. 6<sup>8</sup>: „Er (meine Stilistik 116. 181!) hat dir verkündigt, o Mensch, was gut ist etc.“! Als „heiliges“, dem Ewigen geweihtes Volk wußte Israel sich auch mit der Aufgabe betraut, die anderen Kulte zu unterdrücken (Ex. 34<sup>13</sup> J Dt. 7<sup>5f.</sup>). Welch hohes Bewußtsein klingt doch auch aus der Frage „Wo ist so ein herrliches Volk, das so gerechte Sitten und Gebote habe, als dieses ganze Gesetz, das ich euch heutigentags vorlege?“ (Dt. 4<sup>8</sup>) heraus! Endlich darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß die Propheten Jahwes nach Jr. 28<sup>8</sup> seit alters „betreffs vieler Länder und gegen große Königreiche weissagten“. Also auch ohne an den weiten Horizont mancher älteren Weissagungen hier wieder zu erinnern (s. o. S. 379), dürften schon genug Belege dafür gegeben sein, daß der Glaube Israels an seinen besonderen historischen Beruf längst vor dem babylonischen Exil vorhanden war.

6. Das Verstummen der alttestamentlichen Prophetie und dessen religionsgeschichtliche Bedeutung.

a) Anlaß des Verstummens der wahren Propheten der Jahwereligion.

Daß durch das Deuteronomium der wahre Prophetismus Israels nicht erstickt worden ist, mußte schon oben S. 413f. betont werden. Mit vollem Recht ist auch von der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems (586) bemerkt worden: „Nur eine geistige Macht stand ungebrochen da, die Prophetie“ (Stade

§ 124, 2).<sup>1)</sup> Doch weshalb brach die Reihe der Schriftpropheten dann mit Maleachi (ca. 460; meine Einleitung § 76) ab? Die einzige stichhaltige Antwort auf diese Frage dürfte diese sein: Sie schloß ihren Mund, als sie ihren geschichtlichen Beruf erfüllt, d. h. für die Heilszukunft ein zur wahren Höhe emporweisendes Ideal vorgezeichnet hatte. Sie verstummte, als sie hinreichend deutlich auf folgende Momente hingewiesen hatte (s. o. S. 377f.): auf den geistigen Charakter des Gottesreiches (Mal. 1 s),<sup>2)</sup> auf die geheimnisvolle Gottverbundenheit des Heilsmittlers (31) und auf den Universalismus des Heilsteilnehmerkreises (111: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Nationen“).

So präsentisch ist zu übersetzen (meine Syntax § 239e). Aber ihrer Tragweite nach schließt die Aussage Gegenwart und Zukunft zur Einheit zusammen. Vor dem Geistesauge des Propheten steht auch eine neue Art des Opfern: Nur Rauchwerk und reine (Pflanzen-)Gabe. 1. Die Beziehung der Stelle auf Juden in der Diaspora (v. Orelli im KK. 1908 z. St. und Haller im Auswahls-AT. 1912 z. St.; H. Anneler, Geschichte der Juden von Eleph. 1912, 97) wird von dem Ausdruck „bei den Nationen“ nicht zugelassen. — 2. Gemeint sind Gojîm, aber natürlich müssen diese Gojîm dabei als in einer Art von Prose-lytenstellung befindlich gedacht sein (vgl. den Ammoniter Tobijjah Neh. 210 etc.).<sup>3)</sup> — 3. Man behauptet, der Prophet habe sagen wollen, daß die dem Ahuramazda, Zeus usw. gespendeten Opfer als dem einen Weltengotte dargebracht anzusehen seien (z. B. Stade, Nowack, Marti, Hölscher, Die Propheten 1914, 352; Meinhold, Jüd. Geschichte 1916, 47; Bertholet, Kulturgeschichte Israels 1919, 278). Aber da hätte der Prophet nicht „mein

<sup>1)</sup> Aber Wellhausens (Israelitische usw. 1914, 144) Worte: „In diesem großen Schiffbruch wurde jetzt die oppositionelle Prophetie, wie sie zuletzt durch Jeremias vertreten war, der Rettungsbalken für die, die sich daran hielten“ sind zweifach falsch. Denn erstens ist es eine Verzerrung der in den Quellen vorliegenden Religionsgeschichte Israels, wenn der z. B. von Jeremia vertretene Prophetismus anstatt der Herold der legitimen Religion vielmehr ein Opponent genannt wird, und zweitens war die Prophetie schon immer (s. o. S. 161) der Rettungsanker der treuen Bekenner der alttestamentlichen Religion. — Ebenso willkürlich werden Haggai und Sacharja als „Epigonen“ (Meinhold, Einführung 1919, 250) bezeichnet.

<sup>2)</sup> Denn da ist der persische Statthalter ohne Protest erwähnt.

<sup>3)</sup> Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1914), 211 wendet dagegen ein, daß die Bekenner des Judentums nicht „überall“ hätten opfern dürfen. Aber daß das Gesetz von der Kultuszentralisierung (Dt. 124ff.) nicht im Auslande durchgeführt wurde, war schon 1914 aus den Elephantine-Texten (s. darüber nach dem Register!) bekannt.



Name [Jahwe]“ betonen können. Falsch also sagt Nowack 1922 z. St., daß „der Verfasser den Monotheismus in den heidnischen Religionen anerkenne. In dieser Zeit sei bei Phöniziern, Samariern und Juden gleichzeitig die Bezeichnung „„der höchste Gott““ aufgekomen“. Nein, es handelt sich nicht um den Gedanken des Monotheismus in allen Religionen, sondern um den Gedanken des Universalismus der prophetischen Religion Israels, der Jahwereligion. Zu der also richtigen 2. Deutung stimmen Spuren des Universalismus, wie sie auch z. B. in Jes. 25<sup>6</sup> Jon. 3<sup>10</sup> (Ru. 4<sup>10</sup> ff.; Pv. 30<sup>1</sup> 31<sup>1</sup> Hi. 1<sup>1</sup>) sich zeigen.

Wie sollte hier nicht auch noch einmal an jenen Gipfelpunkt erinnert werden, den die von den Schriftpropheten an den Bundesbedingungen zu leistende Tätigkeit in der Ankündigung des Neuen Bundes ersteigen durfte, der die Tilgung der Menschenschuld zur untersten Grundlage haben wird, in dem nur das Grundgesetz der Gottesanerkennung herrschen und der in Herzen gepflegt werden soll, die durch Schuldverlaß zur Dankbarkeit aufgerüttelt und so erneuert worden sind!<sup>1)</sup> Diese Gesamtverheißung schwebte ja immer noch als Glanzgestirn über den Einzelverkündigungen, und was könnte deutlicher in ein neues Stadium der Gottesreichsgeschichte hineinweisen? Ohne Zweifel aber gipfelte die Leistung der hebräischen Propheten in einer Perspektive, die zugleich dem höchsten Sehnen des Menscheingesistes parallel lief und zugleich der vollkommensten Gottesidee entsprach.

Das Aufhören des alttestamentlichen Prophetismus ist neuerdings auch so motiviert worden: „Indem die Prophetie wesentlich literarische Erscheinung zu werden beginnt, gräbt sie sich selbst ihr Grab. Sie geht über in das heilige Schrifttum und wird Gegenstand des Sopherismus, Objekt der Schriftgelehrsamkeit“ (Kittel, Gesch. II<sup>2</sup>, 456 = 1922, 432). Aber erstens ist es nicht tatsächlich so, daß die Prophetie erst in Sach. 1—8 oder Maleachi wesentlich literarische Erscheinung wurde, denn z. B. auch von Deuterocesaja wird es gelten, daß er nicht als öffentlicher Redner auftrat, sondern wesentlich nur schriftstellerisch tätig war. Zweitens aber wäre es doch jedenfalls nicht nötig gewesen, daß die Propheten bloß literarisch tätig waren, wenn sie nur überhaupt noch berufen wurden und eine religionsgeschichtliche Mission zu erfüllen hatten. Wenigstens hat auch die spätere Jahwegemeinde selbst nicht gemeint, daß wegen der literarischen Art ihres Auftretens die Prophetie „sich

<sup>1)</sup> Siehe über diesen Gipfelpunkt der Prophetie oben S. 424 f.!



selbst ihr Grab gegraben“ habe. Denn im 1. Makkabäerbuch steht es dreimal, daß man einen zuverlässigen (oder wahren) Propheten zwar nicht besaß, aber erwarte (4<sup>46</sup> 9<sup>27</sup> 14<sup>41</sup>: „bis zum Auftreten eines zuverlässigen Propheten“).

Ferner G. Hölscher sagt (Die Propheten 1914, 356): „In der Luft der streng geregelten Kultfrömmigkeit mußte dem ekstatischen und undisziplinierten Prophetentum der Atem ausgehen. In der Tat schwindet dieses seit Esras Reformen aus dem Rahmen der offiziellen jüdischen Frömmigkeit.“ Also auch die letzten Vertreter des alttestamentlichen Prophetentums sind ihm Ekstatiker (s. o. S. 132—140), „undisziplinierte“ Geister! Wie der Auftakt der Prophetie des AT., so ist ihm auch deren Schlußakkord eine rein subjektivistische Erscheinung. Das alles besitzt keinen Grund und Boden im Bewußtsein der Propheten selbst und der Jahwegemeinde, wie letzteres auch durch die soeben zitierten Stellen 1 Mk. 4<sup>46</sup> etc. bewiesen wird.

Übrigens weisen diese Stellen zugleich darauf hin, daß die Jahwegemeinde in dieser späteren Zeit sich nicht bewußt war, wahre Propheten zu besitzen (vgl. aus der Makkabäerzeit auch noch Ps. 74<sup>9</sup>: „Es gibt keinen Propheten“). Auch dies ist ein Grund dagegen, daß Sach. 9—14 in das fünfte bis zweite Jahrhundert vor Chr. gelegt werde, wie es z. B. bei Sellin im Komm. zum Zwölfprophetenbuch (1921) geschieht (vgl. die Gegenbeweissführung in meiner Einleitung, S. 368—372). In das zweite Jahrhundert wird auch Nah. 1 und 2 von P. Haupt in der ZDMG. 1907, 257 ff. als „eine angebliche Weissagung“ und „liturgische Zusammenstellung für den Nikanorstag“ gesetzt, und doch ist Ninive als Adresse der Weissagung nicht etwa bloß in 1<sup>1</sup>, sondern auch in 2<sup>9</sup> (wie 3<sup>7</sup>) erwähnt.<sup>1)</sup> — Wie ferner würde dann, wenn im zweiten Jahrhundert diese und andere Teile des Korpus der Nebi'im entstanden wären, der Ausschluß des Buches Daniel aus diesem Korpus erklärt werden? — Sodann Gegengründe gegen die Herabdrückung von Jes. 24—27 in das zweite Jahrhundert sind in meiner Einleitung, S. 326 entfaltet. Fernerhin soll Habakkuk, obgleich in 1<sup>5</sup> die Chaldäer genannt sind, doch die Mazedonier gemeint und zwischen 334 und 331 geschrieben haben nach Duhm, Das Buch Hab. (1906), 6. Aber die Umänderung von כַּשְׁדִּים (*Kasdim* — Chaldäer) in כִּיְתִים (*Kittim* = Cypern etc.) ist willkürlich. Die hier erwähnten neuesten literarkritischen Urteile entbehren der überzeugenden Objektivität, weil hauptsächlich auch des Zusammenstimmens von Sprachbeweis (meine Einleitung § 36!) und Sachbeweis.

b) Der Zweck des Abschlusses der prophetischen Periode der alttestamentlichen Religion.

<sup>1)</sup> Auch nach Goslingars (Nahums Godspraak tegen Ninevé 1923, 17 ff.) gründlicher Untersuchung weissagte Nahum um 650.

Dadurch sollte dem Jahwevolke die Aufgabe gestellt werden, das prophetische Erbe in Glaube, Gehorsam und Hoffnung zu bewahren und speziell den geistigen Charakter des Gottesreiches sowie des wahren Heiles und seines Vermittlers schätzen und lieben zu lernen. Bei dieser innerlichen Aneignung der prophetischen Entfaltung der alttestamentlichen Religion (s. o. S. 361—379. 424f. 445) sollte Israel nach dem Verstummen der Prophetie teils durch den Druck der zunehmenden Fremdherrschaft und teils durch den Anblick der fremdnationalen Kulturen samt deren sittlichsozialen Wirkungen gefördert werden. So eröffnete sich für das objektiv betrachtende Auge eine ernste Adventszeit der israelitischen Religionsgeschichte, und für die subjektive Leistung der menschlichen Persönlichkeiten war sie eine ernste Bewährungszeit. Ob diese wohl ihr Ziel erreichte?

Ein Anfang von Verkennung liegt schon in Mal. 3<sup>22-24</sup> (4<sup>4-6</sup>). Denn die Identität des Mal'ákh von 3<sup>1 a b</sup>, des vor dem erscheinenden Gotte auftretenden Gottesgesandten, mit dem Propheten Elia (23) ist nicht im Sinne des Propheten Maleachi. Denn α) wenn in 1<sup>a b</sup> mit dem Gottesgesandten der Prophet Elia gemeint gewesen wäre, so würde es unnatürlich sein, daß er nicht gleich so benannt wäre. β) Auch ist das Substantiv Mal'ákh in V. 23f. gar nicht wiederholt. Allerdings stimmt V. 6f. damit, daß in V. 24 die Väter als leuchtende Vorbilder der Zeitgenossen gelten. „Väter“ (אבות) heißen ja die früheren Generationen in Sir. 44<sup>1</sup>, während in bab. Sanhedrin 101<sup>b</sup>, wonach Jerobeam I. „Streit verursachte zwischen Israel und dessen Vater im Himmel“, wahrscheinlich Gott, aber kaum Abraham oder Jakob gemeint ist (ZATW. 1912, 305).

Überdies hat der Urheber des Hinweises auf den Propheten Elia als den Vorläufer der Vollendungszeit dabei an das abermalige Auftreten des lebendig zum Himmel entrückten (2 K. 2<sup>11</sup>) Elia gedacht, wie es schon die LXX verstand, indem sie 4<sup>4</sup> Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην setzte, also auf den einstmaligen wirklichen Elia hindeutete, und von Elia heißt es ausdrücklich im Seder Solam rabba, cap. 1 am Ende: „Elia ist bis jetzt am Leben.“ Nicht wahrscheinlich ist die Meinung, daß die in meiner Stilistik etc. 58 ausführlich behandelte Art von Synekdoche, wonach z. B. Automedon den Fuhrmann bezeichnet, hier in Mal. 3<sup>23</sup> vorliege. Dies ist bei der Wahl des determinierten Ausdruckes „den Propheten Elia“ kaum möglich. Darum ist auch in Mt. 11<sup>14</sup> gesagt: „Und wenn ihr es wollt annehmen (!): er (Johannes) ist der Elia, der da kommen soll.“ Die Realisierung von Mal. 3<sup>23f.</sup> durch Johannes ist in jener Ausdrucksweise als eine vergeistigende Ausdeutung von Mal. 3<sup>23f.</sup> charakterisiert.

Der Urheber von Mal. 3<sup>23</sup> f. ist nun nach aller Wahrscheinlichkeit derselbe, der auch in V. 22 die Worte schrieb: „Gedenket des Gesetzes meines Knechtes Mose, das ich ihm am Horeb — in Gestalt von Satzungen und Gerechtsamen — befohlen habe!“ Jedenfalls ist es nicht denkbar, daß Maleachi selbst die das Gesetz ergänzende und vergeistigende Tätigkeit der Propheten unerwähnt gelassen hätte, während sie doch sogar in 2 K. 17<sup>13</sup> hervorgehoben ist. Ob diese Hinaushebung der Tora Moses über die Propheten mit der späteren Entwicklung der israelitischen Religionsgeschichte zusammenstimmt, muß sich bei der nun folgenden Darstellung zeigen.

### Kap. VIII:

## Schicksale der israelitischen Religion unter der Oberleitung der Schriftgelehrsamkeit.

Daß die Männer, welche an Stelle der Propheten während der auf Maleachi folgenden Jahrhunderte in oberster Instanz die geistige Leitung der Jahwegemeinde in den Händen hatten, die Schriftgelehrten waren, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Wird doch der Ausdruck *Sôphêr*, der von vornherein Buch (*sépher*)-Verfertiger, also „Schreiber“ bedeutete (Ri. 5<sup>14</sup> etc.), dann den Staatssekretär (2 S. 8<sup>17</sup> etc.) und auch „Schriftsteller“ (Jr. 8<sup>8</sup>) bezeichnet, schon dem Esra offenbar im auszeichnenden Sinne von „schriftverständiger Schreiber“ als Attribut beigelegt (Esr. 7<sup>6</sup>), indem er charakterisiert ist als gewandt, geschickt, bewandert im Gesetze Moses. Also schon da näherte sich der Ausdruck dem Sinne von „Schriftkundiger oder Schriftgelehrter“, und in diesem Sinne ist das Wort *Sôphêr* in bezug auf Esra auch gemeint, wenn es V. 10 von ihm heißt, daß er sein Herz darauf gerichtet habe, das Gesetz Jahwes zu erforschen und zu tun und zu lehren etc., und in V. 11 ist er genannt „der *Sôphêr*, der die Worte und Befehle Jahwes und seine Satzungen für Israel schrieb“. Denn wenn er nur die einfache Tätigkeit des Abschreibens in bezug auf diese Gesetze ausgeübt hätte, würde dies nicht so hervorgehoben worden sein. Dann würde auch nicht in so einfacher und darum betonender Weise von dem Gesetze gesprochen sein, das „in seiner Hand war“ (V. 14. 25). Dadurch ist doch ein gewisses Besitzumsverhältnis Esras zu diesem Gesetze ausgesprochen.

Im Sinne von „Schriftkundiger oder Schriftgelehrter“ ist deshalb Sopher in bezug auf Esra auch gemeint in Esr. 7<sup>12, 21</sup> Neh. 8<sup>1, 4, 9, 13</sup> 12<sup>26, 36</sup>, in bezug auf andere Personen steht es wahrscheinlich in ebendemselben Sinne Neh. 13<sup>13</sup>.

Den Sopher (סופר; γραμματεὺς) charakterisiert dann eingehend Jesus Sirach in 38<sup>24/25</sup>—39<sup>11/15</sup> gegenüber den Vertretern anderer Berufsarten, wie z. B. in „Die Weisheit des Schriftgelehrten (entsteht) bei günstiger Mußezeit, und der, der keine (gewöhnliche) Beschäftigung hat, wird weise werden. Wie kann weise werden, der den Pflug lenkt etc.“<sup>1)</sup> Dagegen (39<sup>1</sup>) wer seinen Sinn gerichtet hat und nachdenkt über das Gesetz des Höchsten etc., im Kreise der Großen wird er Dienst tun, und vor dem Fürsten wird er erscheinen. — Die Sôpherîm waren also Leute, die zunächst die Schriften κ. έ.,<sup>2)</sup> die Religionsurkunden, zum Gegenstand ihrer Tätigkeit machten, und daß diese Bemühung zunächst im Auslegen der Schriften bestand, liegt nicht nur in der Natur der Sache selbst, sondern ist auch in jenem Abschnitt des Siraciden ausdrücklich gesagt (39<sup>1-3</sup>).

Das Ansehen, das die Schriftgelehrten schon nach jener Sirachstelle gewannen, erhielt auch darin seinen Ausdruck, daß sie später den Titel *Chākhām* „Weiser“ bekamen (Mi., Berakhoth 1<sup>1</sup> etc.) und mit Rabbi („mein Herr“ = Herr) angedredet oder auch einfach bezeichnet wurden.<sup>3)</sup>

Bald mußte der Schriftgelehrte auch dem Priester gegenüber die höhere Stellung im Geistesleben der Jahwegemeinde gewinnen, wie schon Herm. Schultz<sup>4</sup> 380 im Anschluß an Kuenen richtig hervorgehoben hat. „Denn das Lebensinteresse des Volkes war weniger an die im Tempel sich vollziehenden Handlungen gebunden, als an das Netz von Gesetzen, welches sich über das ganze Volksleben ausbreitete und, als in Schrift verfaßt, der Hand des Schriftgelehrten zu seiner Entwirrung

<sup>1)</sup> Im Gegensatz dazu mußte später das Studium des Gesetzes mit dem Betreiben eines Handwerkes verbunden werden (Mischna, Sprüche der Väter II, 2: „Die Bemühung in beiden führt ab von der Sünde“), wie der Gamalielschüler Saulus zugleich ein Zeltmacher war (AG. 18<sup>3</sup>).

<sup>2)</sup> Vgl. Dn. 9<sup>2</sup>: die sepharîm „die Bücher“.

<sup>3)</sup> Mi., Berakhôth 1, 1: „Dies sind die Worte des Rabbi Eliezer“; etc.; vgl. ebenda: Rabbân (auch = Herr) Gamliel. — Die Schriftgelehrten stellten sich nach dem stoischen Satze „Nur der Weise ist König“ (Cic., Paradoxa 5), sogar den Königen gleich. Darauf hat L. Levy, Das Buch Qoheleth (1912), 34 zur Erklärung von Qh. 1<sup>12, 16</sup> 12<sup>9</sup> hingewiesen (vgl. Pv. 8<sup>15</sup>).



bedurfte.“ — Die Höhe des Ansehens der Schriftgelehrten zeigt sich auch darin, daß ihnen in der Mischna (Chagîga 2, 2) der Vorsitz und Vizevorsitz im Synedrium (hebr.: Sanhedrîn) zugeschrieben wird.<sup>1)</sup>

Folglich ist es am richtigsten, die über Maleachi hinausliegende Periode der israelitischen Religionsgeschichte unter das Zeichen der Schriftgelehrsamkeit zu stellen. Dies ist richtiger, als wenn man diese Periode „die Zeit des Nomismus“ (Marti) nennt. Denn es muß die ungeschichtliche Meinung vermieden werden, als wenn die Religionsgeschichte Israels während ihrer vorhergehenden Perioden des Gesetzes (der Bundesbedingungen und speziell der Bundesforderungen) entbehrt hätte.

Sehen wir nun zu, wie unter der geistigen Oberleitung der Schriftgelehrsamkeit sich die Geschichte der alttestamentlichen Religion weiterentwickelte!

Übrigens soll bei der Aufrollung dieses letzten Abschnittes der uns hier beschäftigenden Geschichte auch bei der Makkabäerzeit kein Abschnitt gemacht werden. Denn dies hat keine innerliche Berechtigung und zerschneidet nur die Entwicklungsreihen, wie z. B. Jesus Sirach kurz vorher sein Buch schrieb (um 170 v. Chr.) und die Geschichte seiner Anerkennung über die Makkabäerzeit (168—142) hin spielt, wie man aus dem Prolog seines Enkels aus den Jahren 133/2 ersehen kann. — Auch die Trennung der Jahwegemeinde in palästinensisches und ausländisches Judentum soll nicht zu einem obersten Gesichtspunkt gemacht werden, wie es z. B. bei Marti geschieht, wenn er eine Periode „Unter hellenistischem Einfluß“ macht (ähnlich Stade-Bertholet, Biblische Theologie II, 1911, 143 ff. und Meinhold, Einführung 1919, 294f.).<sup>2)</sup> Da werden die äußerlichen Einflüsse zu sehr in den Vordergrund des geschichtlichen Ganges gerückt. Das, was dem palästinensischen und dem außerpalästinensischen Judentum gemeinsam war, das war das Wichtigere, und das darf nicht aus seiner beherrschenden Stellung verdrängt werden. — Indem ich aber danach strebe, das Gemälde, das die unter geistiger Leitung der Schriftgelehrsamkeit sich vollziehende Geschichte der alttestamentlichen Religion bildet, vom richtigsten Gesichtspunkt aus ins Auge zu fassen, meine ich folgenden Gang der Darstellung einschlagen zu sollen.

<sup>1)</sup> Freilich zur Zeit Jesu und Pauli (Mt. 26 3. 57 AG. 23 2 24 1) ist der jedesmalige Hohepriester als Vorsitzender des Hohenrats genannt. Deshalb mit O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte (1906), 226 jene jüdische Angabe zu verwerfen, ist nicht sicher begründet, weil der im NT. angegebene Zustand nicht zweifellos für die frühere Zeit beweist.

<sup>2)</sup> und Hölscher, Geschichte der isr. und jüd. Religion (1922), 161 f. 197 ff.

1. Der Hauptausgangspunkt der geschichtlichen Bewegung im letzten Entwicklungsstadium der israelitischen Religion.

a) Was von der beginnenden Schriftgelehrsamkeit als Grundlage für den gesamten Aufbau des religiös-sittlichen Lebens von Israel eingesenkt wurde, war das nunmehr fertig-gestellte Gesetz.<sup>1)</sup>

Unter dem Gesetzbuch aber, das von Esra im Jahre 458 aus Babylonien mitgebracht wurde, sind nach meinem Urteil im wesentlichen die zum Pentateuch zusammengeleiteten Quellenströme zu verstehen, die bekannt sind und von denen oben S. 18f. und 442 kurz die Rede war. Ich kann es nicht für richtig halten, daß damals bloß die priesterliche Pentateuchschicht (vulgo: Priesterkodex) als Bundesbuch anerkannt worden sei, wie z. B. Stade § 145; Bousset, *Die Religion des Judentums* etc. (1906), 165; Stade-Bertholet (1911), 3; Cornill, *Einleitung* (1913), 64; Davies, *Esra* etc. (1909), 10; Meinhold, *Einführung* (1919), 268 annehmen. Der von mir dagegen geführte Beweis (*Einleitung* 239f. 242) ist noch gültig. Wann hätte es denn später eine so triftige Veranlassung zur Zusammenfassung der alten Traditionsschichten über die Zeit bis zu Mose gegeben, wie in der Zeit dieser Bundeserneuerung? Würde denn eine spätere Entstehung des Pentateuchs auch in der literarischen Überlieferung des jüdischen Volkes ohne Spuren geblieben sein? Daß aber Esra der Hersteller des Pentateuchs sei, sprechen viele Stellen der jüdischen und urchristlichen Literatur aus.<sup>2)</sup> Mit mir stimmt betreffs dieses Punktes auch z. B. Wellhausen, *Prolegomena*<sup>2</sup> 434: „Esra der eigentliche und hauptsächliche Redaktor des Pentateuchs“, wie in *Israels Geschichte*<sup>7</sup> 167; v. Baudissin, *Einleitung* (1901), 219 und Sellin, *Einleitung* (1914), 58f. Auch Kittel I, 1921, 326 macht darauf aufmerksam, daß das im Jahre 444 verlesene Gesetzbuch Bestimmungen enthielt, die in P. gar nicht stehen, vgl. z. B. Neh. 10<sup>31</sup> mit Ex. 34<sup>12. 15f.</sup> Dt. 7<sup>5f.</sup>; Neh. 10<sup>32b</sup> mit Dt. 15<sup>2</sup> (Ex. 23<sup>11</sup>). Nacharbeit in Einzelheiten am Pentateuch nach Esras Zeit wird auch von mir (vgl. *Einleitung* 243f.) nicht gänzlich in Abrede gestellt.

b) Es war immerhin ein großes Werk, daß bei der Bundeserneuerung unter Esra und Nehemia ungefähr im Jahre 444 (Neh. 8<sup>1ff.</sup>) eine Gesamtausprägung des göttlichen

<sup>1)</sup> Das „Kultuspersonal und den Kultusapparat“ mit Stade-Bertholet, *Bibl. Theol.* II (1911), 9 zum Ausgangspunkt zu nehmen, konnte mir nicht richtig erscheinen. Vielmehr was die geistige Direktive bildete, muß im Vordergrund der Betrachtung stehen.

<sup>2)</sup> Die man alle in meiner *Einleitung* ins AT. 241 im Wortlaut vorgeführt findet, wie z. B. „Die Tora war von den Israeliten vergessen, bis Esra aus Babel kam und sie wieder herstellte“ (bab. Sukka 20a).

Willens, wie man ihn als Grundstamm mit Ästen und Zweigen in gutem Glauben (wesentlich mit Recht und in Übereinstimmung mit der Traditionsart anderer Völker des Altertums) durch Abraham und Mose vermittelt dachte, zur Grundlage und Norm des religiös-sittlichen Lebens gemacht wurde.<sup>1)</sup> Sicherlich war es erstens ein zeitgemäßes Werk, das Esra für sein Volk leistete. Denn die Jahwegemeinde brauchte eine Erbauung auf den alten geschichtlichen Erinnerungen aus der Zeit der Begründung des speziellen Verhältnisses zwischen der Gottheit und Israel. Wie hätte sie inmitten der übrigen Völkerwelt ihre eigenartige religiöse Stellung festhalten können, wenn sie nicht eine feste Konstitution<sup>2)</sup> aufgerichtet bekommen hätte? Zweitens war diese Bindung der Jahwegemeinde an eine gesetzliche Norm auch nicht ohne positiven Wert für die religiöse Entwicklung. Denn Förderung der Religiosität, der Pietät gegen den bereits von den Vätern verehrten Gott, der nun noch einmal seine Huld in der Zurückführung des Volkes aus dem Exil erwiesen hatte, war sicherlich ein leuchtendes Ziel. Außerdem wollte und konnte man mit einem genau geregelten Kultus einen wichtigen negativen Zweck erreichen: die immerwährende Erinnerung an die gegenüber der Gottheit aufgehäufte Schuld, und mit dieser Lebendigerhaltung des Schuldbewußtseins mußte sich natürlicherweise die Wachsamkeit des Gewissens überhaupt und die Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott verbinden.<sup>3)</sup> Man braucht

<sup>1)</sup> Vgl. z. B.: Auch in Ägypten „bewahrte man in treuem Sinn alles das, was einst die Vorfahren geglaubt, zugleich mit allem, was spätere Generationen hinzugefügt hatten“ (Alfr. Wiedemann, Die Toten usw., 9). Ferner nach St. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften (1912) hat das System der babylonischen Autoren, größere Texte nach redaktionellen und kompilatorischen Kunstregeln herzustellen, auch auf die Zusammenstellung der hebräischen Literatur aus Quellen einen Einfluß ausgeübt. Sodann im Schulchân ʾarûkh (um 1560 verfaßt) wird noch der Kult des Baʾal Peʾōr (Nm. 25 1 ff.) so erwähnt, als wenn er in der Zeit des Verfassers noch bestünde. Welche deutliche Parallele zum Pentateuch!

<sup>2)</sup> βιβλος oder βιβλιον δ ι α θ η κ η ς (Sir. 24 23 [Luther: 32] 1 Mk. 1 57).

<sup>3)</sup> Alle diese geschichtlichen Umstände bleiben unbeachtet, wenn gesagt wird, daß „die Auffassung Gottes als des (strengen und furchtgebietenden) Herrn“ die „Religion des Judentums zuletzt zur Gesetzesreligion werden ließ“ (v. Baudissin, Die alttestl. Wissenschaft und die Religionsgeschichte 1912, 13; Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion 1914, 19).



also gar nicht erst ein solches Bußgebet zu lesen, wie uns eines von Esra in seinem Buche (9<sub>3ff.</sub>) aufbewahrt worden ist, um zu fühlen, wie sehr durch den Einfluß Esras die Religiosität in der Jahwegemeinde seinerzeit gefördert werden mußte.

Dem Satze „Eine Religion, die sich mehr und mehr vom nationalen Zusammenhange loslöst, findet ein neues geistiges Zentrum in einer Sammlung heiliger Schriften“<sup>1)</sup> liegt mehr als eine unhaltbare Vorstellung zugrunde. Erstens geht er von der mindestens für die israelitische Religion unzutreffenden Meinung aus, daß diese in ihrer Entstehung und Entwicklung mit dem Volksgenius und Nationalschicksal Israels in Kausalnexus gestanden habe (s. o. S. 31 f. 142. 336). Zweitens setzt jener Satz auch für die Sammlung und Abgrenzung von Religionsurkunden ein Motiv voraus, wie es weder im allgemeinen noch speziell für die israelitische Religion gilt. Denn keineswegs wegen Lockerung des nationalen Zusammenhangs oder zum Zwecke der äußerlichen Verbindung wurde ein Korpus des religiösen Schrifttums im Jahre 444 verlesen und anerkannt. Vielmehr der Grundquell einer religiös-sittlichen Erneuerung sollte es sein.

c) Trotzdem kann dieses Werk Esras von Einseitigkeit nicht freigesprochen werden. Denn bei der nachexilischen Bundeserneuerung, bei welcher der Anfänger der Schriftgelehrsamkeit die Direktive gab, wurde das Gesetz in den Vordergrund der Bundesbedingungen gestellt. Dies wird schon durch einen äußerlichen Umstand angedeutet. Das Gesetz ist nämlich im Bericht über den Bundesschluß (Neh. 8<sub>1-10</sub><sup>39</sup>) wenigstens siebzehnmal hervorgehoben, aber die Propheten sind in diesem Zusammenhang nur als Bußprediger erwähnt (9<sub>26.32</sub>), wie sie auch in Esr. 9<sub>10-12</sub> nur als die Knechte Jahwes in Betracht kommen, die seine Gebote verkündigt haben. Mehr als ein Teil von der Gesamtleistung der Propheten (s. o. S. 354—381) und insbesondere ihr Hinweisen auf die Vollendung des Gottesreiches sind dabei nicht zu ihrem geschichtlichen Rechte gekommen. Wie aber damals die Würdigung der Propheten sich gestaltet hat, so ist es auch weiterhin geschehen. Die Prophetenschriften sind freilich aus dem normativen Schrifttum der späteren Jahwegemeinde nicht ganz ausgeschieden worden, wie es bei den Samaritanern geschehen ist, aber die Prophetenschriften mit ihren Ausblicken auf den Fortschritt der Gottes-

<sup>1)</sup> Bousset, Die Religion des Judentums (1906), 164.



reichsgeschichte sind dem Gesetze untergeordnet worden (s. o. S. 457 schon über Mal. 3<sup>22</sup>).

a) Im einzelnen läßt sich dies aus der Kanongeschichte des AT. und weiter aus dem recht eigentlich offiziellen Archiv der Schriftgelehrsamkeit, dem Talmud, nachweisen.<sup>1)</sup> Die Prophetenschriften, die unter Esra-Nehemia nicht mit als Bundesurkunde angenommen wurden, auch bei den Samaritanern keinen Platz im Kanon bekamen<sup>2)</sup> und erst bei Sirach<sup>3)</sup> neben dem Gesetz als zweiter Teil der von den Vätern herstammenden Literatur erwähnt sind, wurden doch nur als *'aschlemtâ*, d. h. als bloße Ergänzung des Gesetzbuchs, oder als bloße *Qabbâla* „Überlieferung“ bezeichnet. Ja, es wurde sogar gesagt: „Kein Prophet darf etwas Neues aufstellen, das nicht in der Tora begründet wäre.“<sup>4)</sup> Ferner schon nach Mi. Megilla 3, 1 darf man für verkaufte „Bücher“ eine Tora (ein Gesetzbuch) nehmen, aber „wenn man eine Tora verkauft hat, darf man nicht Bücher dafür nehmen.“<sup>5)</sup> Ferner „darf man beim Lesen in den Propheten Stellen überspringen, aber nicht in der Tora“ (Mi. Megilla 4, 4). Auch wurde das „Gesetz“ für das ganze AT. gesetzt (in der *Mêkhiltâ* zu Ex. 12<sup>6</sup> etc.; Jh. 10<sup>34</sup> 12<sup>34</sup> 15<sup>25</sup> Rm. 3<sup>19</sup>

<sup>1)</sup> Vom Talmud wird ein allererstes Element bis auf die hinter Maleachi auftretenden „Männer der großen Synagoge“ (Pirqê Aboth 1, 1) und dann mehrere Sätze auf Autoritäten von ca. 150 v. Chr. zurückgeführt. Vgl. die Untersuchung in meinem Schriftchen „Talmud und NT.“ (1907), S. 4 f. auch gegenüber S. Funk, der in „Die Entstehung des Talmud“ (1910), S. 9 wieder Vorschriften des Talmud bis auf die vormosaische Zeit zurückführen will. *Mišwa* „Einzelgebot“ (Ex. 24<sup>12</sup>) wird von Maimonides (bei Oesterley, Ecclesiasticus 1912, 257) als „mündliches Gesetz“ gedeutet. Aber dies ist falsch, wie das darauffolgende „ich habe geschrieben“ beweist.

<sup>2)</sup> Auch bei den Falaschas „nur selten gelesen werden“ (Flad, Zwölf Jahre in Abessinien I, 36).

<sup>3)</sup> Sir. 48<sup>23</sup> 49<sup>10</sup> und im Prolog des Enkels, Zeile 6. 14.

<sup>4)</sup> Bemidbar rabba, cap. 10 etc. bei Weber, Theologie etc. 79.

<sup>5)</sup> Der Sinn dieser Worte ist neuerdings verkannt worden von G. Aicher, Das AT. in der Mischna (1906), 39, indem er behauptet, der übersetzte Satz „schließe nicht aus, daß unter den ספרים (Büchern) sich auch Teile des Pentateuchs befinden“. Doch ist dies gegen den natürlichen Sinn der Worte, die er leider nicht übersetzt, sondern nur angedeutet hat. Wenn die Tora (der Pentateuch) ihren eigenen einzelnen Teilen gegenübergestellt werden sollte, würde und müßte die Ausdrucksweise anders sein. ספרים steht Dn. 92 für die Prophetenschriften.

1 Kor. 14<sup>21</sup>),<sup>1)</sup> und z. B. ist ja auch in dem ganzen Mischna-traktat Pirqê Abôth (Sprüche der Väter), der Aussprüche von den ältesten Schriftgelehrten (von ca. 150 v. Chr. an) darbietet, nicht von den Propheten die Rede, obgleich zu ihrer Erwähnung viel Gelegenheit gewesen wäre, wie z. B. im Schluß dieses ganzen Traktats von der Erbweisheit der Väter: „Gib unsern Teil nach deiner Tora!“ (5, 20) und „Wende und drehe sie (die Gesetzeslehre) von allen Seiten um, denn alles ist in ihr“ (§ 22). Als man auf die Verschiedenheiten mancher Bestimmungen im Pentateuch und in Hes. 40—48 aufmerksam wurde, da war es auch nicht ein Teil des Pentateuchs, in bezug auf den man an das „Verbergen“<sup>2)</sup> dachte, sondern in bezug auf das Buch des Propheten dachte man an diese Maßregel,<sup>3)</sup> und erst ein Rabbi Chananja soll, wie an den angeführten Stellen hinzugefügt wird, mit Verbrauch von dreihundert Krügen Öl (also durch so langes Nachtstudium) die Differenzen zwischen Pentateuch und Hesekiel ausgeglichen und dieses prophetische Buch vor dem Schicksal bewahrt haben, daß es „verborgen“ werde.

Diese Hochstellung der Tora führte ja schließlich zu der Konsequenz, daß sie als vor der Schöpfung existierend,<sup>4)</sup> als die verkörperte Weisheit (Sir. 24<sup>23-33</sup>; Bar. 4<sup>1</sup> vgl. Tob. 1<sup>6</sup>) und als Tochter Gottes hingestellt wurde (Oesterley and Box, *The religion and worship of the Synagogue* 1907, 137). Auch die Gewohnheit der Rabbinen, unter Tora nicht „Gesetz“, sondern überhaupt „Lehre“ zu verstehen, hängt mit dieser Überschätzung des Pentateuch zusammen.

Es gab nur einen Fall, wo man gern bereit war, die Autorität des Gesetzes herabsusetzen, und das war der Fall, daß man die Aussprüche von Schriftgelehrten noch höher stellen wollte. Denn man meinte, daß es nicht nur schon von Moses Zeit her eine Qabbâla „Überlieferung“ oder

<sup>1)</sup> Ebendeshalb wurde statt „Schriftgelehrte“ auch „Gesetzeslehrer“ gesagt (*νομιοι* etc. Mt. 22<sup>35</sup> Lk. 7<sup>30</sup> 10<sup>25</sup> 11<sup>45</sup> f. 52 14<sup>3</sup>; Lk. 5<sup>17</sup> AG. 5<sup>34</sup>; Test. Asser, 2: der Lehrer des Gesetzes des Herrn).

<sup>2)</sup> ganz, ausschließen vom gottesdienstlichen Gebrauch.

<sup>3)</sup> Bab. Chagîga 13 a, Z. 2 v. u.: „und sie suchten zu verbergen das Buch Hesekiel“; Sabb. 13<sup>b</sup>: „weil dessen Worte waren verdeckend [in den Hintergrund drängend] die Worte der Tora“. Noch weiteres Material kann man bei E. Baß, *Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud* (1917), 34 f. 45 finden.

<sup>4)</sup> Bereschith rabba VIII: 2000 Jahre älter als die Schöpfung.

„mündliches Gesetz“ gebe (F. Weber, Theologie etc. 89 vgl. dagegen oben S. 463<sup>1</sup>), sondern daß auch die Schriftgelehrten aus der schriftlichen Tora noch neue Forderungen ableiten dürften.

Diese Ableitung geschah wesentlich durch die auslegende Tätigkeit der Schriftgelehrten, und für diese bildeten sich allmählich Normen der Auslegung aus. Sie wurden Maßstäbe (Middôth) genannt. Die ältesten von diesen hermeneutischen Regeln werden gewöhnlich Hillel (einige Jahrzehnte vor Chr.) zugeschrieben, aber nach G. Aicher, Das AT. in der Mischna (1906), 141 mögen sie wohl zum Teil schon älter sein. Die erste Regel lautet *qal wachômer* „Leicht und schwer“ und kommt wohl zuerst in Mi. Berakhoth 9, 5 vor, findet sich auch in Pirqê Abôth 1, 5 und z. B. habe ich sie auch gelesen in bab. Berakhoth 17a, Z. 16. Diese Regel meint den Schluß *a minori ad maius* et vice versa. Als Beispiel gibt Aicher, S. 110 dieses. In Dt. 12<sup>23</sup> steht: „Nur halte daran fest, daß du das Blut nicht issest; denn das Blut ist das Leben.“ In Makkôth 3, 15 heißt es nun: „Wenn derjenige, der sich vom Blut enthält, wovor der Mensch ohnehin Ekel hat, seinen Lohn empfängt, um wievielmehr wird der, welcher sich von Raub und Blutschande fernhält, wonach die Seele des Menschen sich sehnt und woran sie Gefallen hat, ein Verdienst haben für sich und seine Geschlechter.“<sup>1)</sup> — Fast noch wichtiger ist folgendes. Bei der Auslegung des Kanons unterschieden die Schriftgelehrten einen mehrfachen Sinn: 1. Mischma<sup>2)</sup>, der Wortsinn, der wieder zweifach ist; 2. der durch Untersuchung gefundene Sinn (midrasch), von dem ebenfalls zwei Arten unterschieden werden: also *sensus quadruplex*. Noch Genaueres gibt meine Hermeneutik des AT. (1916), 10–12.

Wesentlich aus den erwähnten beiden Quellen entsprangen die Überlieferungen oder Zusätze der Ältesten.<sup>3)</sup> Diese bilden im allgemeinen die Halâkha (Gang = Norm oder Direktive), aber man unterschied auch noch Entscheidungen (Gezêrôth), d. h. Verordnungen, welche die Übertretung des Gesetzes verhüten sollen.<sup>4)</sup> Wie aber psychologisch ganz erklärlich ist,

<sup>1)</sup> Vgl. dasselbe Schlußverfahren in Rm. 5 15, 17 und 2 Kor. 3 9, 11! — Diese Regeln sind auch in meiner Einleitung (Bonn bei Marcus und Weber) § 126, 4 erläutert und durch Beispiele veranschaulicht.

<sup>2)</sup> מִשְׁמָה mit Chireq beim 1. Mem, wie bei Bacher, Die Bibel- und Traditionsexegetische Terminologie der Amoräer (1905), 221 steht.

<sup>3)</sup> des Volkes; *παράδοσεις τῶν πρεσβυτέρων* (Mt. 15 2 Mr. 7 3).

<sup>4)</sup> Vgl. Mischna, Sprüche der Väter 1, 1: „Macht einen Zaun für das Gesetz!“; 3, 13: „Die Überlieferung ist ein Zaun für das Gesetz“, wo *massôreth* nicht mit Bacher auf die bekannte textkritische Massora am Rande des Bibeltextes zu beziehen ist (richtig Aicher aaO., 56).

traten diese späteren Vorschriften in den Vordergrund des Bewußtseins und wurden deshalb oft höher geschätzt, als die Sätze der schriftlichen Tora selbst. Dies wurde aber schließlich von den Schriftgelehrten auch gefordert. Denn im Talmud steht ausdrücklich: „Die Worte der Ältesten sind geliebter oder teurer,<sup>1)</sup> als die Worte des Gesetzes.“<sup>2)</sup> „Wer eine Satzung des Gesetzes übertritt, der ist nicht schuldig, wer eine Satzung der Ältesten übertritt, der ist schuldig.“<sup>3)</sup>

Besonders deutlich wurde, wie schon nach der obigen Darlegung erwartet werden kann, die Autorität der Ausprüche von Schriftgelehrten auch über die der Propheten hinausgehoben. Denn im Talmud heißt es nicht nur: „Die Worte von Ältesten<sup>4)</sup> sind wichtiger, als Worte von Propheten“ (jer. Berakhoth 3 a β), sondern man sagte auch ausdrücklich: „Der Weise ist vorzüglicher, als der Prophet.“<sup>5)</sup>

Daher ist es nicht zu verwundern, daß die Schriftgelehrten mehrmals Ausrüstung mit dem göttlichen Geist zugeschrieben bekamen. Es heißt zwar im Talmud: „Als Haggai, Sacharja, Maleachi gestorben waren, stieg der heilige Geist aus Israel empor“ (Soṭa 48<sup>b</sup>; Sanh. 11 a), aber auch, daß Hillel, Samuel der Kleine und andere Schriftgelehrte durch eine Enthüllung vom Himmel her für würdig erklärt worden seien, daß die Schekhina<sup>6)</sup> auf ihnen wohne. Auch ist die Handauflegung in Sanh. 13<sup>b</sup> mit der Geschichte in Verbindung gesetzt, wonach ein Teil von Moses Geist auf die siebenzig Ältesten überging (Nm. 11 25).<sup>7)</sup>

Jedenfalls wurde betreffs mancher Schriftgelehrten erzählt, daß sie durch eine *Bath qôl* zu der und jener Erkenntnis geführt worden seien. Dieser Ausdruck wird von Oesterley etc.

<sup>1)</sup> הַכִּיבִּים; הַכִּיבִּים „lieb, teuer“ (Dalman, Aramäisches und neuhebr. Wörterbuch, 2. Aufl. 1922, 135 a).

<sup>2)</sup> Jer. Berakhôth, fol. 3 a β, d. h. 2. Kolumne bei Abschnitt 7.

<sup>3)</sup> Lightfoot, Horae zu Mt. 15 2; etc. bei Weber, Theologie § 25.

<sup>4)</sup> „Älteste“ = Weise oder Schriftgelehrte (Weber § 29, 1).

<sup>5)</sup> הָכֵם עֲדִיף מִנְבִּיאַי bei Weber § 28, 1.

<sup>6)</sup> Eine Vertretung Gottes (s. u. nach dem Sachregister).

<sup>7)</sup> Danach ist die Handauflegung (Semikha) oder Ordination doch als Symbolisierung des Übergangs des Amtsgeistes gedacht. Vgl. „ut manus eius maneret super illos et ut vaticinarentur“ (Ascensio Jes. 6 5); vgl. AG. 8 17 etc. P. Volz, Der Geist Gottes (1911), 115 vergleicht auch, daß auf Mithrasdarstellungen der Gott die Hand auf den Einzuweihenden legt und ihm seinen Geist gibt.



189 unrichtig mit daughter-voice übersetzt. Es müßte ja heißen daughter of voice. Aber was bedeutet filia vocis? Gewiß meint dieser Ausdruck nicht „Echo“ einer Stimme, wie richtig in der Jewish Enc. II, 588a betont wird: „not an Echo“, wie Levy, Neuhbr. WB. und Kohut, Aruch completum s. v. es fassen. Ferner die Meinung von Weber (§ 40, 2), das „Bath dürfte andeuten, daß aus qôl, der Stimme, Offenbarung Gottes im Himmel oder im Heiligtum, ein Wort hervorgeht“, faßt die Sache sicherlich zu mechanisch auf. Ebendasselbe gilt wohl von der in der Jewish Enc. gegebenen Deutung „The expression Bath qôl = *a small voice* is intended to distinguish it from the usual voice“. Am richtigsten wird der Ausdruck erklärt durch „etwas Stimm-ähnliches“ (quod simile est vocis), denn sie kann nicht die Quelle einer Halâkha (s. o. S. 465), einer neuen Gesetzesvorschrift sein. Dies steht in bab. Jebamôth 14a: **אין משגיחין בבית קול** „Man blickt nicht auf eine Bath qôl“, nämlich wenn es sich um Aufstellung einer neuen Halâkha handelt. Eine Bath qôl gab nur einen Wink oder Fingerzeig, aus dem man die Antwort auf eine Frage entnehmen zu können meinte, und sie wurde gewöhnlich vom Himmel her geleitet,<sup>1)</sup> auch einmal vom Allerheiligsten her vernommen.<sup>2)</sup> So soll schon zu Sems Zeit eine Bath qôl gerufen haben: „Sie ist gerecht! Von mir ist die Sache ausgegangen“ (Gn. 38<sup>26</sup>),<sup>3)</sup> und bei Samuels Worten „Jahwe soll Zeuge sein“ (1 S. 12<sup>5</sup>) soll eine Bath qôl gerufen haben: „Er ist Zeuge.“ Ebenso habe Salomo bei jener Szene von 1 K. 3<sup>16-27</sup> durch eine Bath qôl zugerufen bekommen: „Sie ist seine Mutter gewiß“ (bab. Makkôth 23<sup>b</sup> etc.). Vgl. Dn. 4<sup>28</sup>: eine Stimme erscholl vom Himmel herab!<sup>4)</sup>

Außerdem werden auch Fälle erzählt, wonach man eine göttliche Kunde durch eine Bath qôl zu erhaschen strebte. Wenn man ein Unternehmen vorhatte, so achtete man auf das erste unbeabsichtigte Wort, das man von einem andern vernahm, und zog daraus eine Vorbedeutung. Das betreffende Wort nannte man dann gleichfalls Bath qôl (v. Cölln, Bibl. Theol. 2, 471).

<sup>1)</sup> **נחנה עליהם בת קול מן השמים** (Sanh. 11 a, Mitte).

<sup>2)</sup> Soṭa 33a, Mitte: Wir haben gelernt: Jochanan hörte eine Bath qôl aus dem **בית קדש הקדשים**; vgl. Josephus, Antiqu. XIII [nicht XII, wie bei Weber § 40, 2 steht,] 10, 3: Johannes Hyrkanus habe, während er im Tempel Rauchopfer darbrachte, eine Stimme gehört, daß seine Söhne soeben den Antiochus besiegt hätten. Diese Kunde habe er dem Volke mitgeteilt, und die Kunde sei durch den Gang der Ereignisse bestätigt worden.

<sup>3)</sup> Nach einer freundlichen Mitteilung von Prof. Dr. Kahan (Znaim) an mich.

<sup>4)</sup> Nicht auf gleiche Stufe zu stellen sind die Aussagen in Mt. 3<sup>17</sup> 17<sup>5</sup> (Mr. 1<sup>11</sup> 9<sup>7</sup>) vgl. 2 Pt. 1<sup>17-19</sup>: und wir haben als ein sicheres (weil durch jene Kundgebungen bestätigtes) das prophetische Wort; Jh. 12<sup>28</sup> AG. 9<sup>4f</sup>, 11<sup>7.9</sup>; syr. Apk. Baruch 13<sup>1</sup> 22<sup>1</sup>.

Dies grenzt an das Aufsuchen von Omina in der alten „Volksreligion“ (s. o. S. 46f.), bei den Babyloniern (S. 46), Römern (Cicero, De divinatione I, 45f.) usw. In der Tat begegnet schon in jer. Sabbath 6, 8d eine Debatte darüber, ob das Achten auf die Bath qôl nicht als eine Wahrsagerei zu verwerfen sei (E. Baß, Die Merkmale etc. [s. o. S. 464, Anm. 3] 1917, 40).

Je mehr von den Schriftgelehrten die Wichtigkeit der Prophetenschriften zurückgedrängt wurde, desto mehr mußte man natürlich geneigt sein, mit dem Titel „Prophetie“ und „Prophet“ freigebig zu sein. Dies läßt sich nun auch wirklich zunächst bei der hebräisch-babylonischen Judenschaft beobachten. Denn schon Sirach stellt seine Darlegung der „Prophetie“ gleich,<sup>1)</sup> und sein Enkel reiht im Anfang seines Vorwortes zur griechischen Übersetzung der Sentenzen seines Großvaters die hinter den Propheten erwähnten Autoren durch καὶ αὐτούς in die gleiche Kategorie ein. Sodann im Seder 3olam zuṭa liest man: „Haggai und Sacharja und Esra (sind) Propheten.“<sup>2)</sup> Also Esra ist da einfach zu den Propheten gerechnet. In Seder 3olam rabba, Kap. 20f. sind auch Abigail (1 S. 25 3) und Esther Prophetinnen genannt. Diese Ausweitung des Begriffes Nabî (Prophet) war der spätere Sprachgebrauch, wie diese spätere Urteilsweise sich auch in der Einreihung der Bücher Daniel und Baruch unter die „Propheten“ in der hellenistischen Septuaginta widerspiegelt.<sup>3)</sup> Haben doch auch Philo (De Cherubim § 9: μαρτυρεσθαι) und Josephus von sich selbst gemeint, daß sie sich unter die Propheten einreihen dürften.<sup>4)</sup>

Daher war es naheliegend, daß auch dem Hohenpriester das Prophezeien zugeschrieben wurde. Dies geschah nicht sowohl, weil er in der älteren Zeit das Befragen der Gottheit mittels Urim und Tummim geübt hat (Urim allein: Nm. 27 21 1 S. 28 6; U. und T.: Ex. 28 30 Lv. 8 8 Dt. 33 8 Esr. 2 63 || Neh. 7 65; mein WB. 546!). Dies existierte in der Zeit des zweiten Tempels (516ff.) nicht mehr: Esr. 2 63 || Neh. 7 65. Auch Sir. 36 3 (33 3) muß danach von der Vergangenheit sprechen, wie 45 10/13, und

<sup>1)</sup> 24 33/46: „[auch] ferner will ich Lehre ausgießen wie Prophezeiungen“.

<sup>2)</sup> ed. Meyer, p. 108: הָגַי וְזַכְרְיָה וְעֶזְרָא נְבִיאִים. Wenn Esra mit Maleachi identifiziert wurde (bab. Megilla 15a, woran Dr. Kahan mich erinnerte), ist dies nur eine andere Form ebenderselben Meinung.

<sup>3)</sup> Gegen Hölscher, Kanonisch und Apokryphisch (1905), 25 u. a.

<sup>4)</sup> Josephus, De bello jud. III, 8, 9 und IV, 10, 7, wonach er ja Vespasian seine Erhebung auf den Kaiserthron voraussagte.

die Angabe von Josephus (Antiqu. III, 8, 9), daß dieses Befragen erst zweihundert Jahre vorher aufgehört habe, widerspricht aller sonstigen Überlieferung. Deshalb darf man nicht auf jene Stellen, die vom Befragen von „Licht und Recht“ (Nm. 27<sup>21</sup> etc.) sprechen, zurückweisen betreffs der Angabe von Jh. 11<sup>51</sup>, daß der Hohepriester Kaiphas geweissagt habe, wie es bei Godet z. St. geschieht. Vielmehr liegt da der Gedanke zugrunde, daß der Hohepriester als hervorragender Amtsträger wie ein Prophet sprechen könne. Diese Anschauung prägt sich ja tatsächlich in der Darstellung des Josephus (Antiqu. XIII, 10, 7) aus, daß Johannes Hyrkanus (135—105) gewürdigt worden sei „der hohepriesterlichen Ehre und der Prophetie . . ., so daß er auch von seinen beiden ältesten Söhnen vorhersagte, daß sie nicht lange am Leben bleiben würden“.<sup>1)</sup>

β) Dieselbe Überordnung des Gesetzes über die Prophetenschriften tritt auch in den andern Gruppen von literarischen Erzeugnissen des Judentums mehr oder weniger deutlich zutage.

Zunächst kommen da aber selbstverständlich die Bücher und Buchteile in Betracht, die nur im griechischen Alten Testament enthalten sind. Denn von ihnen sind ja mindestens die Sprüche des Jesus Sirach (um 170 v. Chr.)<sup>2)</sup> und die Geschichtsbücher Tobit, Judith, 1 Makkabäer sowie das Buch Baruch (meine Einleitung § 103) ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben. Auch hat Jesus Sirach, von dem das hebräische Original zum Teil bekanntlich neuerdings wieder aufgefunden worden ist,<sup>3)</sup> sich in seinem Loblied auf den mit ihm gleichzeitigen Hohenpriester Simon (50<sup>1</sup> ff.) ganz als ein Mitglied des offiziellen Judentums gezeigt. Ferner sind viele Sprüche von Ben Sira mit den bei kanonischen Büchern üblichen Formeln im Talmud

<sup>1)</sup> Daß „die Gabe der Weissagung dem Hohenpriester Simon dem Gerechten zugeschrieben“ werde in bab. Soṭa 33a (P. Volz, Der Geist Gottes 1911, 135), finde ich dort nicht, sondern nur, daß er eine Bath qōl (s. o. S. 467<sup>2</sup>) aus dem Allerheiligsten hörte. Aber nach Joma 39<sup>b</sup> erzählte er von einer Erscheinung, die ihm eine Kunde übermittelt habe.

<sup>2)</sup> Auf ca. 170 führt Sir. 36<sup>12</sup>, wenn dort übersetzt werden kann: „Zerschmettere das Haupt, feindliche Haarränder (vgl. Syntax § 337m), das da spricht: Es gibt keinen (Gott) außer mir.“ Zur Erwägung dieser Möglichkeit veranlaßte mich Dr. Jansen (zu Jütfaas bei Utrecht), der übersetzen möchte „Zerschmettere das Haupt, das doppelgelockte des Feindes“, also an Antiochus Epiphanes (175—164) denkt und wegen 12<sup>b</sup> auf τὸς ὁ θεὸς εἰ μὴ Ναβουχοδονόσορ (Jud. 6<sup>2</sup>) verweist. Dies entfaltet er weiter in „Der verschollene Verfasser des Buches Judith“ (in „Theologie u. Kirche“ 1912, Heft 4).

<sup>3)</sup> Vgl. Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs etc. (1903).



und in andern hebräisch-jüdischen Schriften zitiert.<sup>1)</sup> Aber mag der letzte Grund, weshalb auch Jesus Sirachs Schrift schließlich zu den *sepharîm chîsônîm* (*libri extranei*), den über den „vier- undzwanzig“ (eigentlich: 39) Büchern draußen liegenden Schriften gerechnet wurde, gewesen sein, welcher er wolle (meine Einl. 469f.): so sind von diesen „Apokryphen“ doch zunächst wenigstens die aus dem hebräisch-palästinensischen Kreise hervorgegangenen Literaturprodukte als Spiegelbilder der religionsgeschichtlichen Stellung des Judentums der betreffenden Zeit und des betreffenden Kreises zu verwerten.

Daneben stehen ja bekanntlich auch noch Schriften, welche „Pseudepigraphen des AT.“ genannt werden (meine Einleitung § 109—122).

Unter ihnen weiß das Buch der Jubiläen noch nichts von einer Zerstörung Jerusalems, setzt vielmehr diese Stadt als Zentralkultstätte voraus. Bei der Datierung dieses Buches ist man neuerdings mit Recht weiter hinaufgegangen. Die Anregung zu dieser Bewegung hat hauptsächlich F. Bohn mit seiner eindringenden Abhandlung „Über die Bedeutung des Buches der Jubiläen“ in den TSK. 1900, 167 ff. gegeben. Nach seiner Darlegung weist das Buch deutlich in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (aaO., S. 172). Doch hat es G. Beer im Artikel „Pseudepigraphen des AT.“ (PRE.<sup>3</sup>, Bd. XVI) noch etwas weiter hinauf datiert, indem er als Grund anführt: „Den Hintergrund der Jubiläen bildet eine Zeit, in der die religiöse und nationale Eigenart Israels Gefahr lief, von einer fremden Kultur gänzlich aufgesogen zu werden. Das ist nur einmal der Fall gewesen, nämlich in der griechischen Periode, und zwar am heftigsten in der Zeit zwischen 200 und 160.“<sup>2)</sup> — Die sogenannte jüdische Sibylle (*Oracula Sibyllina*, z. B. herausgegeben von Joh. Geffken 1902: III, 97—807) sang um 140 vor Chr. — Zu den kritischen Verhandlungen betreffs des Buches Henoch, von dem Kap. 1—36 und 72—105 aus der Zeit von Johannes Hyrkanus (135—105) stammen, und betreffs der achtzehn Psalmen Salomos (aus der nächsten Zeit nach 63 v. Chr.) wolle man auch meine Einl. § 112 und 121 vergleichen!

Wie sehr auch in diesen Gruppen von Schriften das Gesetz gegenüber den Propheten im Vordergrund steht, wird sich aus folgenden Belegen ergeben.

Das Gesetzbuch bestimmt den ganzen Pflichtenkreis: „All dein Reden bewege sich in dem Gesetz des Höchsten“ etc. (Sir. 9<sup>15</sup> b; Luther: 22; 32<sup>15</sup> ff.; 39<sup>1</sup> etc.). Im Buche der

<sup>1)</sup> Vgl. die Belege in meiner Einleitung ins AT., § 93, 2.

<sup>2)</sup> In der 1. Aufl. ist hier noch eine Kritik von dem Buche Is. Singers, Das Buch der Jubiläen (1898), welcher meint, daß das Buch der Jubiläen gegen den Paulinismus gerichtet sei, zu lesen.



Jubiläen wird das Gesetz so stark betont, daß viele Bestandteile desselben schon in die Zeit der Urväter und Erzväter zurückgetragen worden sind, wie z. B. Noah schon das Wochenfest (= Pfingstfest) begangen haben soll (Jub. 6<sup>18</sup> vgl. Ex. 34<sup>22</sup> etc.) und Abraham die Feier der Erstlinge der Getreideernte (Jub. 15<sup>1</sup> 22<sup>1</sup>) und des Laubhüttenfestes zugeschrieben wird (16<sup>21</sup> ff.). Auch im Buche Weisheit Salomonis wird das Gesetz oftmals gerühmt (6<sup>5</sup> etc.). Bei diesem Verlaufe der Entwicklung wurde das Gesetz — entgegen den Bemühungen der Propheten, es zu vergeistigen und dadurch zu verschärfen (s. o. S. 367 f.) — erklärlicherweise zum Teil verflacht. Man vergleiche nur Hiobs Satz: „Ich habe einen Bund mit meinen Augen gemacht, daß ich nicht achtete auf eine Jungfrau“ (31<sup>1</sup>) mit den Worten: „Eine Jungfrau betrachte nicht (oder sollst du nicht genau betrachten), damit du nicht mit der Buße für sie (Strafgeldern an sie) zu Falle kommest“ (Sir. 9<sup>5</sup> nach Smend z. St.!) Doch die Gesetzesfortbildung in bezug auf den Eunuchen (Jes. 56<sup>3-5</sup>; s. o. S. 368) ist in Weish. 3<sup>14</sup> festgehalten.

Also was bei der Bundeserneuerung unter dem Vorantritt Esras inaugurirt worden ist, die Überordnung des Gesetzes, das hat während des ganzen darauffolgenden Geschichtsstadiums seine Geltung behalten. Wie schon oben erwähnt wurde, daß in Neh. 8<sup>1</sup>—10<sup>39</sup> das Gesetz mindestens siebzehnmal betont worden ist, so klingt es auch z. B. in den Pirqê Abôth von 1, 2 „Simon der Gerechte pflegte zu sagen: Auf drei Dingen beruht die Welt: auf dem Gesetz, auf dem Kultus und auf der Erweisung von Wohltaten“ bis hin zu 3, 2: „Wenn zwei zusammensitzen, und es handelt sich zwischen ihnen nicht um das Gesetz, so ist dies eine Sitzung von Spöttern“ usw. bis zum Schlusse, und denselben Grundton haben wir ja auch aus den andern Gruppen von Literaturprodukten des Judentums herausklingen hören.

Obgleich so die Anerkennung des göttlichen Gesetzes das Grundmotiv für die Religiosität in der Periode der Schriftgelehrsamkeit wurde, unterschied sich diese trotzdem nur relativ von den vorangehenden Perioden. Nur in bezug auf die Ausdehnung und die mechanische Auffassung (meine Einl. § 20!) der göttlich-prophetischen Bezeugung oder religiösen Dokumente besaß die vierte Periode ihre Eigenart. Dies mußte noch einmal (s. o. S. 415 ff.) dargelegt werden, weil man neuerdings

Sätze wie folgende liest:<sup>1)</sup> „In den letzten Jahrhunderten vor der christlichen Zeitrechnung war es möglich, zugleich ein von Herzen religiöser Mensch und ein schlechter Patriot zu sein, oder mit andern Worten, daß im Judaismus Religion und Nationalität nicht mehr untrennbar verbunden waren.“ Aber erstens ist es nur ein falsches Dogma mancher Neueren, daß im alten Israel „Religion und Nationalität untrennbar verbunden“, ein nationales und bloß die eine Nation umspannendes Gewächs gewesen sei (vgl. dagegen oben S. 142 und 215; 161 und 217. 239). Zweitens fielen auch in den Zeiten nach Esra Religion und patriotischer Sinn nicht auseinander. Auch in diesen Zeiten hat die Liebe zur väterlichen Religion die Liebe zur Freiheit des Vaterlandes genährt, wie man doch deutlich genug in der Makkabäerzeit beobachten kann.<sup>2)</sup>

Dies war der Ausgangspunkt der religiösen Bewegung während der letzten Periode der israelitischen Religionsgeschichte. Untersuchen wir nun, ob diese Bewegung auch von andern objektiven Faktoren beeinflusst worden ist!

2. Politisch-kulturelle Fermente der religiösen Bewegung in der vierten Hauptperiode der Geschichte der israelitischen Religion.

Gefahr, daß die Religion Israels von außenher teils in ihrem Wesen und teils in ihrem Anhängerbestand beeinflusst werde, hat es immer gegeben (s. o. 295 ff. 389 ff. 447—52). Wie diese Gefahr naturgemäß besonders an den Grenzen von Israels Gebiet drohte, so stieg sie dann höher und höher, wenn Teile Israels notwendig – oder später auch freiwillig — unter Völkern von anderer Religion wohnten, oder wenn Israel in der Heimat unter länger andauernder Fremdherrschaft stand, die womöglich gar eine Gleichmachung in bezug auf die Religion in ihrem Gebiete herstellen wollte.<sup>3)</sup> Wie traten diese verschiedenen Grade von Gefahr für die Reinheit und den Bestand der israelitischen Religion in den nächsten Jahrhunderten nach Esra

<sup>1)</sup> z. B. bei Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 170.

<sup>2)</sup> Wenn also Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1914), 169 sagt: „Die jüdische Kirche ist entstanden, als der jüdische Staat unterging,“ so liegt darin eine mehrfache Verdrehung des tatsächlichen Geschichtsverlaufs.

<sup>3)</sup> Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums (1909) sieht dieses Problem in der Frage „was die jüdische Religion aus der Fremde aufgenommen hat“ (S. 3). Aber dies ist nur ein Problem des Spätjudentums.

ein, und welche Wirkung hatten sie? Dies soll nun im einzelnen gezeigt werden.

a) Gelegenheit, fremde Vorstellungen und Bräuche auf dem Gebiete der Religion anzunehmen, fanden die Israeliten dieser späteren Jahrhunderte zunächst in Babylonien und Assyrien.

Denn viele Exulanten blieben bekanntlich dort zurück, obgleich, wie im assyrischen Exil (Tob. 1 18 ff.), so auch in Babylonien die Verbannten nicht unverfolgt blieben (vgl. Jes. 42 22 47 6 52 5).<sup>1)</sup> Ja, auch spätere Zuwanderung nach Babylonien wird berichtet.<sup>2)</sup> Ihre geistige Selbständigkeit machten diese östlichen Juden dadurch geltend, daß sie nach Alexanders des Großen Zeit es ablehnten, am Wiederaufbau des verfallenen Belstempels teilzunehmen.<sup>3)</sup> Die Verbindung zwischen Babylonien und dem Heimatlande wurde auf mehrfache Weise aufrechterhalten. Erstens ließen die östlichen Juden die jährliche Tempelsteuer<sup>4)</sup> sammeln und ließen den Betrag durch Gesandte nach Jerusalem bringen.<sup>5)</sup> Ferner wird erzählt, daß babylonische Juden Wallfahrten nach Jerusalem zum Tempel unternahmen, und daß einer, der mit vollem Namen genannt ist, Erstlingsfrüchte aus seinem Lande nach Jerusalem brachte.<sup>6)</sup> Weiterhin wird der Ausspruch einer babylonischen Autorität berichtet, daß, wenn das Synedrium und die Kollegien von Gelehrten in Palästina blühten, keines von beiden in Babylonien zu sein brauche (ebenda). Endlich ist wenigstens von Hillel bekannt, daß er zum Studium der Gesetzeslehre nach Jerusalem wanderte. Also mindestens auf diese Weise hat sich

<sup>1)</sup> Vgl. weiter E. Klamroth, Jüdische Exulanten in Babylonien (1912), 10; aber er hätte auch Jojakhins Freilassung (2 K. 25 27) beachten sollen.

<sup>2)</sup> Jewish Encyclopedia (1901—1905) II, 409<sup>b</sup>.

<sup>3)</sup> Josephus, contra Apionem I, 22.

<sup>4)</sup> Nach  $\frac{1}{2}$  Sekel (Ex. 30 12) gegenüber  $\frac{1}{3}$  Sekel (Neh. 10 33/32) später wieder auf  $\frac{1}{2}$  Sekel = zwei Drachmen erhöht (Jos., de bello jud. VII, 6, 6; Mt. 17 24); von Vespasian nach der Zerstörung des Tempels zu einer Abgabe an den Jupiter Capitolinus gemacht und auf Frauen und Sklaven ausgedehnt (L. Blau, Papyri und Talmud 1913, 11), daher von Wellhausen, Israelitische usw. (1914), 187 und Hölcher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (1922), § 67 schlankweg „Kopfsteuer“ genannt.

<sup>5)</sup> Philo, De monarchia II, § 3; Jos., Antiqu. XVIII, 9, 1. — „Ägypten (als zehntpflichtig) ist eine Einrichtung von Ältesten und Babylonien (als zehntpflichtig) eine Einrichtung von Propheten“ (Mi. Jadajim 4, 3; Gelbhaus, Religiöse Strömungen etc. 1913, 51).

<sup>6)</sup> Jewish Encyclopedia (s o [amerikanisch!] geschrieben!) II, 407 a.

Jerusalems Hoffnung, daß seine Kinder aus dem Osten kommen werden (Bar. 4<sup>35</sup>f. Ps. Sal. 11<sup>3</sup>), erfüllt.<sup>1)</sup>

Folglich war in diesen späteren Jahrhunderten gewiß Gelegenheit gegeben, daß die israelitische Religion mit Momenten der babylonischen Religionsanschauung vermischt wurde. Läßt sich aber auch die Wirklichkeit dieses Prozesses konstatieren?

Darauf muß hier eine kurz zusammenfassende Antwort gegeben werden, wenn auch einzelne von den Punkten, die dabei in Betracht kommen, später in anderem Zusammenhang noch einmal zu berühren sind. Dabei werden übrigens die vier Jahrhunderte, die streng genommen hier allein in Betracht kommen, nicht isoliert behandelt werden können, aber man wird aus den Belegstellen erkennen können, ob die betreffende Erscheinung mit Wahrscheinlichkeit auch schon in diese Jahrhunderte zurückreicht.

a) Zunächst nun in bezug auf Gott läßt sich nicht von Babylonischem im Judentum reden.

Ferner die Eigennamen von Engeln sind aus Babel gekommen (s. o. S. 449), aber die Vierzahl von Erzengeln<sup>2)</sup> ist wahrscheinlich durch die Mission derselben, nach den vier Weltgegenden hin zu wirken, bestimmt, und ob es zur Ableitung dieser Vorstellung erst des Hinweises auf die vier *kibrâti* (Weltgegenden) der Babylonier bedarf,<sup>3)</sup> ist doch sehr fraglich. Noch weit fraglicher aber ist, „daß man, gewiß nach babylonischem Vorbild, die vier Eckpunkte des Himmels mit den vier Planetengöttern Merkur, Mars, Jupiter, Saturn kombinierte“<sup>4)</sup> — Mit der Vorstellung eines himmlischen Buches der Menschenexistenz und -schicksale<sup>5)</sup> verband sich (vollends

<sup>1)</sup> Übrigens ein geistiger Zusammenhang der Diaspora untereinander und mit Jerusalem ergibt sich aus AG. 28<sup>21</sup> und aus den Elephantine-Urkunden (Sachau, Aramäische Papyri etc. 1911, Nr. 1).

<sup>2)</sup> Hen. 91 40<sup>9</sup>: Michael, Raphael, Gabriel, Phanuel, wie auch in 54<sup>6</sup> und 71 8-12. Vgl. über die Vierzahl Sach. 18 etc. oben S. 448!

<sup>3)</sup> P. Jensen bei Beer in Kautzsch, Apokryphen etc. bei Hen. 91.

<sup>4)</sup> H. Zimmern in KAT.<sup>3</sup> 633. Sieben Erzengel, kombiniert mit den sieben Planeten und den Wochentagen (A. Jeremias, Handbuch etc. 1913, 164), tauchen im Talmud auf.

<sup>5)</sup> Ex. 32<sup>32</sup>f. Ps. 56<sup>9</sup> 69<sup>29</sup> 139<sup>16</sup>; Dn. 7<sup>10</sup>: „Und die Bücher wurden aufgetan“; Jub. 36<sup>10</sup> 39<sup>6</sup>; Pirgê Aboth 21: „Alle deine Taten werden in das Buch geschrieben“; 32: „Und es wurde geschrieben das Buch des Gedächtnisses vor ihm für die, welche Jahwe fürchten und seines Namens gedenken“; 3<sup>16</sup>; Apok. Joh. 5<sup>1</sup> ff.



im Zeitalter der Transzendentalisierung des Gottesbegriffes) naturgemäß die Idee eines himmlischen Schreibers, also eines Schreiberengels. Als solcher fungiert im äthiopischen Henochbuch 89<sup>61</sup> (vgl. 90<sup>14, 22</sup>) der Erzengel Michael, im slawischen Henochbuch 22<sup>11 ff.</sup> ein Unbekannter. Muß nun beim Entstehen dieser Vorstellung wirklich der Gedanke an den babylonischen Nabû (s. o. S. 448) gewirkt haben?<sup>1)</sup> — Die Auffassung des Erzengels Michael als des speziellen Patrons des Volkes Israel<sup>2)</sup> besitzt eine Parallele an der bei den Babylonier-Assyrern lebendigen Idee von „Schutzgott“ (KAT.<sup>3</sup> 454). Für die Engel als „Wächter“<sup>3)</sup> findet sich eine, wenn auch nur entfernte Ähnlichkeit bei babylonischen Sterngöttern.<sup>4)</sup> Auch kann im astronomischen Teile des äth. Buches Henoch (Kap. 72—82: 82<sup>11 ff.</sup>) bei den zwölf Taxiarchen, welche die Monate führen, an „Tierkreisheroen“ (KAT.<sup>3</sup> 628) gedacht sein. — Die „sieben Geister der Abirrung“<sup>5)</sup> erinnern an die sieben bösen Dämonen in den Keilschriften (Jeremias, Handbuch 245). — Die Idee von einem „Widersacher“<sup>6)</sup> wird in dem „Ankläger“ (*bêl dabâbi*) der Babylonier-Assyrer nur eine Parallele besitzen (s. u. S. 488 etc.), nicht aber „darauf zurückgehen“ (KAT.<sup>3</sup> 463).

ß) Sodann im Weltbild zeigt sich später die Vorstellung von „sieben Himmeln“.<sup>7)</sup> Das wird wohl mit der babylonischen Vorstellung von den „sieben tubukâti“,<sup>8)</sup> d. h. den „sieben übereinander befindlichen Räumen der Welt (des Himmels)“ zusammenhängen. Die Annahme von sieben himmlischen Zonen wird den Chaldäern zugeschrieben von Eusebius

<sup>1)</sup> Zimmern in KAT.<sup>3</sup> 404; A. Jeremias, Das AT. etc. (1916), 625.

<sup>2)</sup> Dn. 10<sup>13, 21</sup> 12<sup>1</sup>; sonst erwähnt in Hen. 9<sup>1</sup> etc.; griech. Baruchapok. 11: „der Schlüsselbewahrer des Himmelreichs“ etc.; Testamentum Naphtali 8 f.: Michael als Engelfürst; ebenso in „Leben Adams etc.“ (bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr., Bd. II), Kap. 13 f.

<sup>3)</sup> Hen. 4<sup>10, 14, 20</sup>; Jub. 4<sup>22</sup> etc.; Hen. 1<sup>5</sup> etc.; Testamentum Ruben 5 etc. (mein WB. 593<sup>b</sup>!).

<sup>4)</sup> Nach Diodorus Siculus II, 30 (KAT.<sup>3</sup> 452. 629).

<sup>5)</sup> Testamentum Ruben, Kap. 2; vgl. die sieben bösen Geister in Mt. 12<sup>45</sup> || Luk. 11<sup>26</sup>.

<sup>6)</sup> חִטִּי Hi. 1<sup>6 ff.</sup> etc.; Hen. 40<sup>7</sup>: die Satâne; κατήγορος Apok. Joh. 12<sup>10</sup>.

<sup>7)</sup> Bab. Talmud, Chagigä 12<sup>b</sup> etc. bei Weber § 33 a und Erich Birschöff, Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch (1907), 104; Asc. Jes., Kap. 7—11; slav. Henoch 22 ff.; Test. Levi 2 f.

<sup>8)</sup> KAT.<sup>3</sup> 615; mein „Altorientalische Weltanschauung und AT.“ 7 f.

(Praeparatio evangelica IX, 10, 4). — Diese Vorstellung von der Siebenteilung wurde im Babylonischen auch auf die Erde übertragen (KAT.<sup>3</sup> 618), und damit vergleiche man folgende Aussagen im jüdischen Schrifttum: „sieben“ Berge, Flüsse, Inseln (Hen. 77 4-8); „am dritten Tage gabst du den Wassern Befehl, sich in sieben Teile der Erde zu sammeln, sechs Siebentel aber legtest du trocken“ (4 Esr. 6 42)! — In bezug auf die Unterwelt war die Zusammenstimmung zwischen babylonischer und jüdischer Anschauung sehr blaß und wurde erst später etwas genauer. Denn in der alten Zeit liegt die Sache so: der Name *Sch'ôl* (שְׁאוֹל), der noch im Altaramäischen gefunden worden ist, ist nicht aus dem Babylonischen entlehnt.<sup>1)</sup> Die Vorstellung vom Eingang im Westen wird neuerdings<sup>2)</sup> ohne Grund den Hebräern zugeschrieben. Denn diese konnten natürlicherweise meinen, daß Geister auch ohne ein äußerliches Eingangstor in die Unterwelt gelangen können, und den Gedanken vom Seelenvogel nimmt man mit Unrecht aus Ps. 90 10.<sup>3)</sup> Der Hauptbeweis für die erwähnte Meinung soll freilich dieser sein: Aus der Bezugnahme von Rm. 10 6 auf Dt. 30 12 will man auch eine Bezugnahme von Rm. 10 7 auf Dt. 30 13 ableiten und deshalb Pauli Aussage vom „Hinabfahren in die Tiefe“ mit dem Hinüberfahren über das Meer (*šabar* Dt. 30 13) gleichstellen. Dies ist natürlich schon an sich eine ganz unzulässige Operation, wird aber auch durch die positiven Aussagen der althebräischen Literatur, die von der *Sch'ôl* als dem äußersten Gegensatz zum Himmel und vom Hinabsteigen in die *Sch'ôl* sprechen (Gn. 37 35 etc. Ps. 139 8 etc.), widerlegt. Der Eingang zur Unterwelt im Westen ist erst in Hen. 22 1 erwähnt. In der althebräischen Literatur ist auch nur im allgemeinen von Toren der *Sch'ôl* die Rede;<sup>4)</sup> aber in keiner Stelle ist ihre Siebenzahl genannt, wie doch in der babylonischen „Hadesfahrt der Ishtar“, V. 13. 45 etc.<sup>5)</sup> Auch betreffs der Einteilung der Unterwelt

<sup>1)</sup> Wie auch Zimmern in KAT.<sup>3</sup> 636 anerkennt; genauer referiert und kritisiert in meinem WB. 474.

<sup>2)</sup> Von W. F. Warren, *The earliest Cosmologies* (1909), 41 ff.

<sup>3)</sup> Denn das dortige נִפְסָה kommt von עָרַב „umdunkelt werden, ohnmächtig werden“ (mein WB. 319<sup>b</sup>; LXX und Vulg.).

<sup>4)</sup> Jes. 38 10 (die Tore des Todes: Ps. 9 14 107 18 Hi. 38 17); vgl. „die Riegel der Sche'ôl“ Hi. 17 16 cf. Jon. 2 7; πύλαι Sap. 16 13 Ps. Sal. 162 Mt. 16 18.

<sup>5)</sup> Von drei Pforten des Géhinnom spricht bab. Erubîn 19<sup>a</sup>, und von

ist in der jüdischen Literatur von vier Teilen die Rede.<sup>1)</sup> Die siebenfache Einteilung des Hades findet sich erst im babylonischen Talmud.

Auch da ist nämlich zunächst bloß das Paradies (der Gan 3 Eden) für die Gerechten und der Gêhinom für die Gottlosen unterschieden (bab. Chagîga 15<sup>a</sup>; Weber § 74, S. 341), und in Erubîn 19<sup>a</sup> [nicht „b“, wie in KAT.<sup>3</sup> 642 steht] heißt es nur: „Sieben Namen gibt es für Gêhinom, und diese sind es: Sche<sup>e</sup>öl und Abaddon“ etc., wie sie im AT. gefunden werden. Aber die „sieben Wohnstätten von Gêhinom“ (שבעה מדיורי גיהנום) sind in bab. Soṭa 10<sup>b</sup> und in noch späteren jüdischen Schriften erwähnt, wie z. B. im Jalqûṭ Rubeni (Warren aaO. 50) gesagt ist: „Die sieben Räume der Sche<sup>e</sup>öl sind sehr weit, und in jedem gibt es sieben Feuerströme etc.“ (Jewish Encyclopedia 1905, Vol. V, 217; E. Bischoff, Babylonisch-Astrales etc. 1907, 36).

γ) Wenigstens wie sehr die Ausgestaltung der alten Überlieferungen später wuchs, ersieht man an späteren Formen der Aussagen über die Urmenschen, wenn auch dabei die Entlehnung von babylonischen Vorstellungen nicht ganz zweifellos ist. Neben den einfachen Worten von Gn. 5 22-24 liest man schon im Buch der Jubiläen 4 16 ff.: „Dieser nun ist der erste von den Menschenkindern, denen, die auf Erden geboren sind, der Schrift und Wissenschaft und Weisheit lernte und der die Zeichen des Himmels nach der Ordnung ihrer Monate in ein Buch schrieb“ usw., und z. B. auch noch dies: „und er war nun bei den Engeln Gottes sechs Jubiläen (je 49 Jahre) von Jahren, und sie zeigten ihm alles, was auf der Erde und in den Himmeln ist, die Herrschaft der Sonne, und er schrieb alles auf.“ Das darin zutage tretende Interesse für das Astronomische weist mit Wahrscheinlichkeit auf Babylonien als Quelle dieser Erweiterungen des alten Materials hin. Bei andern späteren Zusätzen zur Henocherzählung, wie daß „Gott den Henoch zum Metatron erhob“<sup>2)</sup> und ihn den großen Schriftgelehrten<sup>3)</sup> nannte, hat die innerjüdische Ideenentwicklung als Quelle gedient.

---

sieben Pforten des Gêhinom ist erst in den Pirqê de Rabbi Nathan die Rede (E. Bischoff, Babylonisch-Astrales etc. 1907, 35 f.).

<sup>1)</sup> Was in KAT.<sup>8</sup> 642 nicht bemerkt ist; vgl. Hen. 22 2: „Vier (hohle) Räume befanden sich in ihm: drei von ihnen waren dunkel und einer hell, und eine Wasserquelle befand sich in seiner Mitte.“

<sup>2)</sup> Targum Jeruschalmi I zu Gn. 5 24. Über „Metatron“ s. im Register!

<sup>3)</sup> מֵטָטְרוֹן in Bereschith Rabba z. St.; Wähner, Antiqu. II, 144.

d) Endlich im eschatologischen Gebiet wird speziell auch ein Buch von guten und bösen Taten erwähnt: vgl. Jes. 65<sup>6</sup> Mal. 3<sup>16</sup>; Neh. 13<sup>14</sup> Dn. 7<sup>10</sup>; Hen. 81<sup>4</sup>: „Buch der Ungerechtigkeit“; 89<sup>62</sup>; 90<sup>17, 20</sup>: „die versiegelten Bücher“; 98<sup>7 f.</sup>: „Wißt, daß alle eure Gewalttätigkeit aufgeschrieben wird!“ Apok. Joh. 20<sup>12</sup>; nach bab. Chagîga 5 a wird für jeden im Himmel ein Buch geführt, in welchem seine Übertretungen und Gesetzeserfüllungen verzeichnet werden, und beide muß jeder beim Sterben verlesen hören und das Verzeichnis anerkennen und unterschreiben, damit es die Grundlage für den schließlichen Urteilsspruch bilde.<sup>1)</sup> Diese Vorstellung kann sich an den oben S. 474 erwähnten Gedanken vom Buche der Lebendigen und des Lebens (Ex. 32<sup>32</sup> etc.) angeschlossen haben, aber sie geht auch parallel mit der „Tafel der guten Werke“ und der „Tafel der Sünden“, die im babylonischen Schrifttum auftreten (KAT.<sup>3</sup> 402).<sup>2)</sup>

Ein bab.-assyrischer Text über einen einstigen Weltbrand ist bis jetzt noch nicht gefunden worden.<sup>3)</sup> Doch wird die Idee der „conflagratio“ von Seneca auf den Chaldäer Berossos zurückgeführt.<sup>4)</sup> Dieser Gedanke schloß sich an das Erleben von Vulkanausbrüchen an,<sup>5)</sup> und die Lehre von der *ἐκπόρωσις* war auch in der griechischen und besonders der stoischen

<sup>1)</sup> Weber aaO. § 51, 3; Bischoff aaO. 16<sup>1</sup>. 62.

<sup>2)</sup> Übrigens „von einer Auferstehungslehre ist bis jetzt keine sichere Spur in der babylonischen Literatur zu finden“ (H. Zimmern in KAT.<sup>3</sup> 638). Der Gedanke der Totenerweckung ist den Babyloniern fremd (Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr 1911, 23). A. Jeremias, Handbuch etc. 1913, 323f. erwähnt, daß es vom Sonnengott heiße: „Es steht in seiner Hand, die Toten lebendig zu machen, die Gebundenen zu lösen,“ und ähnliches wird von Nabû sowie von Marduk usw. gesagt. Da könne man freilich auch an „Heilung“ denken, weil „Genesung“ und „Leben“ für den Orientalen identisch sind. Aber „Gilgamesch findet Utnapischtim am Leben“. [Indes Utnapischtim war ja samt seinem Weibe den Göttern gleichgemacht worden (Gilg.-Epos XI, Kol. 4, Z. 33). Also ist es mit ihm doch ein anderer Fall]. Schließlich behauptet dann auch A. Jeremias nicht bestimmt, daß die Chaldäer, wie Diogenes Laertius im Vorwort zu De vita philosophorum sagt, „an eine Totenerweckung geglaubt“ hätten.

<sup>3)</sup> Rogers, Cuneiform Parallels to the O. T. 1912, 112.

<sup>4)</sup> Seneca, Nat. Qu. III, 29: „Berosus, qui etc.“ (Rogers 112f.).

<sup>5)</sup> Vgl. z. B. Mi. 1<sup>4</sup> Nah. 1<sup>5</sup> Ps. 104<sup>32</sup>; aber nicht Zeph. 13ff. 38, wie Bousset 573 sagt; denn da steht nur der metaphorische Ausdruck „das Feuer des göttlichen Eifers“ (s. o. S. 375).



Philosophie bekannt (KAT.<sup>3</sup> 560). Später liegt sie hauptsächlich in folgenden Stellen vor: Hen. 1<sup>6</sup> 16 (Syncellus: der Berg wird niederbrennen und zerschmelzen wie Wachs); Orac. Sibyllina III, 54. 60. 84ff.: Wenn dann vom Himmel ein feuriger Gießbach herabströmt, der Geruch des Schwefels hindurchdringt etc.; Ps. Sal. 15<sup>6b</sup>; Philo, De victimis § 6; 2 Petri 3<sup>7</sup> 10.

Ob endlich in der Vorstellung vom neuen (himmlischen) Jerusalem „die Nachwirkung des Tierkreiskultus besonders klar hervortritt“ (KAT.<sup>3</sup> 630)? In bezug auf Hes. 48<sup>31-34</sup> konnte diese Frage oben S. 450 nicht bejaht werden, und die zwölf Tore der Engel in Apok. Joh. 21<sup>12</sup> sind ausdrücklich mit den „zwölf Geschlechtern der Kinder Israel verbunden. Zwischen den Engeln in Apok. Joh. 21<sup>12</sup>, die als Schutzengel gedacht sein werden, und den „Führern, die die vier festgesetzten Teile des Jahres scheiden“ (Hen. 82<sup>13</sup>), vermag ich aber am wenigsten einen „klaren“ Zusammenhang zu entdecken.

b) Zu gleicher Zeit mit der babylonischen Kultur konnte auch die Anschauungswelt der Perser auf die Israeliten einwirken.

a) Denn diese waren doch eben seit 539, wo am 12. Oktober Babylon in ihre Hände fiel, die herrschende Nation in den Ländern der östlichen Juden und beherrschten ebenso Palästina bis 331. Also wenigstens Gelegenheit zur kulturellen Einwirkung der Perser gab es schon in dieser Zeit. Aber nun erhebt sich sofort die Frage, welches die Kultur und zunächst die Religion der Perser in dieser Zeit war. In bezug darauf muß ich mich der Ansicht anschließen, wonach die von Zarathustra begründete Religion in ihren Grundzügen schon damals existierte. Das wird durch literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Tatsachen hinreichend sicher erwiesen.

Denn innerhalb des Avesta, was nach Geldner<sup>1)</sup> wahrscheinlich „das allein zuverlässige und glaubwürdige Buch“ bezeichnet, erweisen sich die Gāthas („Lieder, Lehrgedichte“: Tiele-Söd., 309), weil sie in komplizierten Versmaßen gedichtet sind und feierliche Prophetenworte enthalten, als der altertümlichste Bestandteil. Sie bewahrheiten also durch ihre tatsäch-

<sup>1)</sup> In „Die Kultur der Gegenwart“ I, VII (1906), 223. „Grundschrift“ sagt dafür Edv. Lehmann in Lehmann-Haas, Textbuch der Religionsgeschichte (1922), 149; = „Text“ nach Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte (1912), 361; 1920, 310.

liche Beschaffenheit<sup>1)</sup> das Urteil, das der ganze Avesta selbst über die Gāthās abgibt, indem er sie als die heiligsten Worte, als die unmittelbaren Äußerungen des Propheten behandelt. Auch „ist das Bild des Propheten, wie es aus den Gāthās hervortritt, nicht das legendenhafte des späteren Avesta, sondern das einer historischen Persönlichkeit mit menschlichen Zügen“ (Geldner 231). Zu diesem literargeschichtlichen Zeugnis gesellt sich das religionsgeschichtliche. Denn „die keilschriftlichen Publikationen des ersten Darius<sup>2)</sup> bezeugen mit lapidarer Wucht die Macht des Ahuramazda-Glaubens unter dem persischen Volk. „„Ein großer Gott,““ sagt Darius, „„ist Ahuramazda, der diese Erde geschaffen hat, der jenen Himmel geschaffen hat, der den Menschen geschaffen hat, der Segen geschaffen hat für den Menschen, der Darius zum König gemacht hat, zum alleinigen König über viele.““<sup>3)</sup> Dies scheinen mir die entscheidenden Hauptsachen zu sein. Kaum ist noch hinzuzufügen, daß auch Xerxes (485—465) eine Inschrift hinterlassen hat, die mit den Worten beginnt: „Ein großer Gott ist Ahuramazda, welcher diese Erde erschuf etc.“<sup>4)</sup> Aber als Anzeichen von der erobernden Kraft dieser Religion mag angeführt sein, daß beim Einzug Alexanders des Großen in Babylonien an der Spitze des Zuges, der ihm zur Huldigung entgegenkam, die Magier (s. im Register), also die Vertreter der persischen Religion, marschierten und dann erst die Chaldäer als Vertreter der babylonischen Religion folgten.<sup>5)</sup>

Freilich ist die Zeit der Existenz Zarathustras, wofür dann die erleichternde Aussprache Zoroaster aufkam, unsicher. Längere Zeit vor 713 setzt ihn Ed. Meyer (Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung 42, 1ff.). Auch nach Oldenberg aaO. weist „der altentümliche Sprachcharakter der zarathustrischen Poesien, der primitive Kulturzustand, der sich in ihnen

<sup>1)</sup> Ebenso Tiele-Söd., 1920, 309 und Moore, Hist. of Rel. 1914, 361.

<sup>2)</sup> Darius Hystaspis 521—485 v. Chr. Sie sind in der Inschrift enthalten, die er an der Felswand von Behistun (oder Bisutûn) in persischer, susischer und babylonischer Sprache hat anbringen lassen (herausgegeben von Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden 1911. Eine Übersetzung der Inschrift ist in Elephantine gefunden worden).

<sup>3)</sup> Oldenberg in „Die Kultur der Gegenwart“ I, III, 1 (1906), 77 f.

<sup>4)</sup> Bei Ferd. Justi, Geschichte des alten Persien, 104.

<sup>5)</sup> Q. Curtius Rufus, Vita Alexandri V, 14, 22 (nicht enthalten in Car. Clemen, Fontes historiae religionis persicae 1920, p. 38 s.).

spiegelt“ usw. auf einige Jahrhunderte vor 600 hin. Lehmann aber läßt ihn im 7. Jahrhundert am Hofe des medischen Königs Vištaspa leben (so auch Tiele-Söderblom 1920, 312).

Ferner ist freilich die reichere Literatur über die zarathustrische Religion, der „Avestatext in einundzwanzig Büchern (*Nasks*), auf Kuhhäuten, d. h. Pergament, aufgezeichnet“, der nach der Überlieferung schon unter den Achämeniden vorhanden war, zum großen Teil vernichtet und ihre Reste erst unter den Arsaciden,<sup>1)</sup> hauptsächlich aber unter den Sasaniden<sup>2)</sup> gesammelt und zum jetzigen Avesta redigiert worden. Aber die hauptsächlich von Darmesteter<sup>3)</sup> aufgestellte These, daß die Gāthās ganz jung seien und den Einfluß der Äußerungen von Philo Judaeus (ca. 20 v. bis 50 n. Chr.) zeigten, ist schon nach dem, was oben über die Kompliziertheit der Versform der Gāthās und ihre andern Anzeichen von Altertümlichkeit gesagt worden ist, unhaltbar. Diese Hypothese wird deshalb mit Recht z. B. von den erwähnten beiden Hauptkennern der Zend-Literatur,<sup>4)</sup> Geldner und Oldenberg, abgelehnt. Auch Bousset<sup>5)</sup> bemerkt über Darmesteters Aufstellung, daß umgedreht die betreffenden Spekulationen der Magier Philo nach „Quod omnis probus“, Kap. 11 bekannt gewesen seien. Übrigens bedeutet *Mag* (Magier) von vornherein wahrscheinlich „ehrwürdig“. <sup>6)</sup>

Und was vom Gesamtumfang der Avesta-Religion hat schon zur Zeit jener Achämeniden-Könige (559—331) existiert? Gewiß ist es so, wie Oldenberg aaO., S. 78 sagt: Daß der Ahuramazda-Glaube des Darius Hystaspis und seines Volkes die speziellen Züge an sich trug, die für die Zarathustra-Lehre charakteristisch sind, darauf deutet in den Inschriften — und ebenso, können wir hinzufügen, im Bericht des Herodot<sup>7)</sup> über die Religion der Perser — nichts mit irgendwelcher Bestimmtheit hin. Aber man muß es doch mit ihm für möglich halten, daß die zarathustrischen Lehren zuerst nur esoterischer Besitz von Priesterschulen waren. Jedenfalls wird gerade bei den eschatologischen Ideen der kurz gesagt persischen Religion die Altertümlichkeit durch ältere griechische Zeugnisse, namentlich das des Theopomp (geboren 376 v. Chr.), das Plutarch (De Iside et Osiri, Kap. 47) aufbewahrt hat, bestätigt (bei Clemen l. c., p. 25. 48).

<sup>1)</sup> Die Könige der Parther seit 250 v. Chr.

<sup>2)</sup> Die Beherrscher des neupersischen Reiches seit 226 n. Chr.

<sup>3)</sup> James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Traduction etc. Paris 1892 s.

<sup>4)</sup> D. h. Schriften in der Zendsprache, welche auch die altbaktrische Sprache heißt und die nächste Schwester des Sanskrit ist.

<sup>5)</sup> Bousset, *Die Religion des Judentums* (1906), 547.

<sup>6)</sup> Vgl. mein WB. 205<sup>b</sup> und sumerisches *mag* „groß“ (Frđ. Delitzsch, *Sum. Glossar* 1914, 17; S. Landersdorfer, *Sum. Sprachgut im AT.* (1916), 74 f.).

<sup>7)</sup> Herodot 1, 131—140; 3, 16. 35 (Schluß); 7, 114; 9, 35.

β) So ist nur noch die wichtigste Aufgabe zu erledigen, daß die zeitlich mögliche Einwirkung derselben auf die spätere Vorstellungswelt Israels hinsichtlich ihrer Wirklichkeit untersucht werde.

Zarathustras Religionsanschauung geht von dem wichtigsten Gegensatz aus, der dem von höherer Warte aus die Gesamtheit der Dinge betrachtenden Menschen entgegentritt, und dies ist der Gegensatz, der im Gebiete des Physischen und des Ethischen sich als Licht und Finsternis, Reines und Unreines, Gutes und Böses darstellt. Als Personifikationen dieser beiden großen Gegensätze tauchten im Denken Zarathustras die beiden Gestalten Ahuramazda („Herr-Weisheit“ = allweiser Herr)<sup>1)</sup> und Angromainjus („der schlagende Geist“) auf.<sup>2)</sup> Um Ahuramazda scharten sich die Amescha spenta,<sup>3)</sup> die Erhabenheiten des Lichtgottes verkörpernd: die gute Gesinnung, die beste Reinheit, die wünschenswerte Herrschaft, die Vollkommenheit, die Unsterblichkeit, die heilige Weisheit.<sup>4)</sup> Als eine göttliche Macht im Gebiete des Ahuramazda wird ferner das Feuer angesehen,<sup>5)</sup> die Verkörperung der lichten Reinheit, todbringend für die bösen Wesen; ebenso die „guten Wasser“, und auf die Seite Ahuramazdas wurde — zunächst mehr von der Volksreligion — auch Mithra, der „ursprüngliche Genius des himmlischen Lichts“<sup>6)</sup> gestellt, ebenso die 24 Jazata (Ized), d. h. „Verehrungswürdigen“, worunter wahrscheinlich teilweise die von der Reformation Zarathustras zurückgedrängten Volksgötter zusammengefaßt wurden (Deussen 137) etc. Dagegen im Gefolge des Angromainjus stehen die bösen Dämonen, in der Avesta-Sprache als *daëva* bezeichnet.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Auch kontrahiert zu Ormazd, das wegen des *m* zu Ormuzd umgelautet wurde, und das *z* ist übrigens dabei = dem französischen *z*.

<sup>2)</sup> D. h. der vernichtende Geist, und Angromainjus wurde dann kontrahiert zu Ahriman.

<sup>3)</sup> Wofür gewöhnlich die Abkürzung „Amschaspands“ gesprochen wird.

<sup>4)</sup> So P. Deussen, Die Philosophie der Bibel 1913, 137.

<sup>5)</sup> Herodot III, 16: „Πέποι θεόν νομίζουσι εἶναι πῦρ.“

<sup>6)</sup> Cumont, Die Mysterien des Mithra 1911, 3: er ist „weder Sonnengott noch Mondgott“; Th. Kluge, Der Mithra-Kult 1911, 5 ff.

<sup>7)</sup> In den indischen Vedas bedeutet der entsprechende Ausdruck vielmehr „Gott“. Eine Parallele zu diesem religionsgeschichtlich höchst interessanten Vorgang kann man übrigens im hebräischen *kómer* und syrischen *kumrā* (mein WB. 180<sup>b</sup>) beobachten.



Den Kampf zwischen den Reichen des Lichts und der Finsternis eröffnete Ahuramazda, indem er seine Schöpfung (der Welt) vollbrachte im ersten Viertel der zwölftausend Jahre des Weltbestandes. Denn „unerschaffen sind zwar die unendliche Zeit (zrvânem akaranem), das ewige Licht und die ursprüngliche Finsternis, aber nur deshalb, weil Mazda selbst als ewig gedacht wird und demnach die Lichtsphäre, in der er wohnt, und ihr Gegenbild, die äußerste Finsternis, ewig sein müssen, wie er“.<sup>1)</sup> — Erschreckt durch das Urwort Honover flüchtete sich Angromainjus auf dreitausend Jahre in die Hölle. Diese Zeit benützte Ahuramazda, um die Erdschöpfung zu vollenden, indem er den Urstier, den Träger aller irdischen Lebenskraft, und den Urmenschen Gajo-maratan erschuf. Aus dem letzteren gingen zunächst Meschia und Meschiâna hervor, deren Nachkommen dann die Erde bevölkerten. — Im dritten Weltzeitalter begann aber nun der Einbruch des Angromainjus. Er tötete den Urstier und den Urmenschen, verführte die zuerst guten und unsterblichen Menschen zur Sünde, infolgedessen sie sterblich wurden. Kämpfe des Lichts mit der Finsternis füllen die dritte Periode von dreitausend Jahren aus. — Dann wird Zarathustra geboren. Er ist der erste Priester, der erste Krieger und der erste Ackerbauer. Mit ihm beginnt die eigentliche geschichtliche Weltordnung, die Periode, wo das geschichtliche Leben sich ohne sichtbare Eingriffe des Göttlichen vollzieht. Aber auch in diesem vierten Weltzeitalter zerfallen die Menschen in Mazdajasna (Mazdaverehrer) und in Daëvajasna (Dämonenverehrer). Die erstere Partei gewinnt aber im vierten Weltzeitalter das Übergewicht, und am Ende dieses Zeitraums wird, nachdem zwei prophetische Reformatoren vorhergegangen sein werden, der Saoschjant<sup>2)</sup> von einer Jungfrau geboren, die „in einem See badend durch den dort geborgenen Samen Zarathustras empfängt“ (Grundriß der iranischen Philologie II, 586). Der Saoschjant wird im Avesta ausdrücklich als ein Mensch, und zwar „der letzte Mensch“ bezeichnet.<sup>3)</sup> Dieser

<sup>1)</sup> C. P. Tiele-G. Gehrlich im Archiv für Religionswissenschaft (1903), 244 f.

<sup>2)</sup> „Nützend, helfend“ vom altpersischen Zeitwort *sav* 'nützen, fördern'. Man spricht auch Soschjant (Moore 403: Shoshans).

<sup>3)</sup> Is. Scheffelowitz, Die Christusmythe etc. 1911, 3. 13. Nicht als „Urmensch“ (Beer, Die Bedeutung des Ariertums für die isr.-jüd. Kultur 1922, 15) ist er bezeichnet.

Saoschjant wird erst den Toten die Auferstehung des Leibes bringen, und dann belohnt oder bestraft er die Menschheit im Auftrage des Ahuramazda (Bundehesch, Kap. 30). Darauf wird Ahuramazda mit seinen Engeln den Angromainjus und dessen dämonische Schar bekämpfen, und eine neue Welt entsteht, „frei von Alter und Tod, von Verwesung und Fäulnis, voll ewigen Lebens, voll ewigen Wachsens“ (Oldenberg 85).

γ) Ist nun eine Einwirkung dieser Gedanken auf die israelitische Religion in deren nachexilischem Zeitalter zu konstatieren?

Die Kultur im allgemeinen war nun gewiß bei den Juden in diesen Jahrhunderten nicht von der persischen abgeschlossen. Das ersieht man schon aus den nicht wenigen persischen Sprachelementen, die in den späteren Schriften des AT. gefunden werden.<sup>1)</sup> Aber natürlich ist die Herübernahme von religiösen Vorstellungen immer noch etwas anderes, und zwar gerade bei Anhängern der israelitischen Religion. Indes darf nicht aus einem abstrakten Gesichtspunkt von vornherein eine solche Entlehnung als unmöglich hingestellt werden, zumal da es sich um eine nachprophetische Periode in der Geschichte dieser Religion handelt. Außerdem kann nicht verkannt werden, daß in mehr als einem Punkte eine scheinbare oder wirkliche Ähnlichkeit zwischen der jüdischen und der persischen Religion gefunden werden konnte, und dadurch eine Annäherung der religiösen Vorstellungen hätte begünstigt werden können.

Eine solche Ähnlichkeit bestand nun erstens in bezug auf die Götterzahl. Denn nach der Gesamttendenz und optimistischen Zukunftserwartung der persischen Religion zielte diese auf den Monotheismus hin: der Gott des Lichts und des Guten sollte schließlich den Sieg davontragen.<sup>2)</sup> Ferner be-

<sup>1)</sup> Z. B. 𐤀𐤓𐤕𐤁 1 Ch. 28 11 „Schatzkammer“ mit der persischen Endung *ak*; ferner Wörter in Dn. 2 5 3 2 11 45; Est. 1 8 etc., wie man z. B. aus meinem WB., Spalte 24<sup>b</sup> 58 a 73<sup>b</sup> 376<sup>b</sup> 378 a 562 a b 565 a b 574 a 575 a 589 a 592 a 600<sup>b</sup> 606 a ersehen kann.

<sup>2)</sup> Bei A. Drews, Die Christusmythe (3. Aufl. 1910, 6) liest man freilich: „Der alte Volksgott Jahwe hat sich nach dem Vorbild des persischen Ahuramazda aus einem Feuer-, Licht- und Himmels-gott zu einem Gott von überirdischer Lauterkeit und Heiligkeit entwickelt.“ Wie ganz ungeschichtlich dies ist, braucht kaum bewiesen zu werden. Er weiß nicht, daß schon Jesaja (63) den Gott Israels als den dreimal heiligen, d. h. allheiligen, erkannt hat.

rührten sich beide Religionen zweitens in der Betonung des Begriffes Reinheit, wenn sie auch in der Avestareligion doch mehr an Naturmomente, wie Feuer usw., geknüpft war, wie ja auch „der Begriff des Guten und Bösen in dem Mazdajasmus (Mazdaverehrung) noch mit dem Natürlichen verwechselt wird, so daß das Gute vielfach als das von Natur Lebendige, Reine und Nützliche, und in Übereinstimmung damit das Böse vielfach als das von Natur Abgestorbene, Unreine und Schädliche erscheint.“<sup>1)</sup> Ursprünglich bestand bei den Persern ja auch eine Scheu vor Götterbildern,<sup>2)</sup> aber daneben treten folgende Momente der Verschiedenheit: Auf den altpersischen Achämenideninschriften sieht man Ahuramazda symbolisiert, wenn auch Artaxerxes II. (404—361) „zuerst die Perser gelehrt hat, menschengestaltige Götterbilder zu verehren“ (Berossos, Fragment 16). Jedenfalls bestand doch auch bei den Persern eine Tendenz zur Vergötterung des Königtums (Justi, Geschichte, 41), und dagegen liegt ein Protest in der aufrechten Verweigerung der *προσκύνησις* von seiten Mardochais (Est. 3<sub>1-3</sub>). Ferner fehlt das Sühnopfer dem Parsismus völlig, und die im Pentateuch verbotenen Heiraten zwischen nahen Verwandten gelten im Avesta als ein gottgefälliges Werk.<sup>3)</sup> Ferner die Kuh und der die Herden bewachende Hund galten den Medern und Persern wegen ihrer kulturfördernden Leistung als heilig. Auch beachte man noch die Aussetzung der Leichen in einem turmähnlichen Gebäude zum Fraße für die Geier usw. (Justi, aaO. 88); etc.

Wie wegen der erwähnten mehrfachen Ähnlichkeiten von persischer und jüdischer Religion in hervorragenden Prinzipien manche Exulanten sich in Nachahmung des persischen Brauches, mit Hilfe des „heiligen Zweigbündels Barsom“<sup>4)</sup> das Unreine abzuwehren, gefielen, so können auch andere Entlehnungen persischer Vorstellungen und Bräuche stattgefunden haben. Aber was wird eine kritische Betrachtung der Sache lehren?

1. In bezug auf Gott (s. o. S. 451) und Geister springt sofort in die Augen, daß die zunehmende Neigung der persischen

<sup>1)</sup> Stave, Der Einfluß des Parsismus auf das Judentum (1898), 122.

<sup>2)</sup> Herodot I, 131: *Ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βαμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιουμένους ἰδρύνεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῖνσι μωρίην ἐπιφέρουσι.*

<sup>3)</sup> Kambyses hatte „zwei seiner Schwestern in seinem Harem“ (Justi, Geschichte, 50), wie diese Sitte besonders bei den Ägyptern herrschte (W. Max Müller in Enc. Biblica, col. 1247) u. vgl. noch Ed. Sachau, Syrisches Kirchenrecht III (1914), 259 ff.

<sup>4)</sup> Ferd. Justi, Geschichte des alten Persiens, 85; Hes. 8 17.

Religion, Gottesbilder zu verwenden, in der jüdischen Religion ihren direkten Gegensatz besitzt. Ferner die neuerdings<sup>1)</sup> bejahte Frage, ob der hauptsächlich in den Gāthās erwähnte Spenta Mainju „der heilige Geist“ bei der späteren Hypostasierung des Gottesgeistes mitgewirkt hat, wird weiter unten erörtert werden.<sup>2)</sup> Betreffs der Siebenzahl der Erzengel muß man ja betonen, daß der Hebraismus mit dem Parsismus in der hohen Würdigung der Zahlen „drei“ und „sieben“ zusammenstimmte (Esr. 7<sup>14</sup> Est. 1<sup>10, 14</sup>: die sieben Fürsten, die unangemeldet zum Perserkönige eintreten durften).<sup>3)</sup> Aber es sind ja auch nur sechs Erzengel in Hen. 20<sup>7</sup> aufgezählt, und das erinnert direkt an die Sechszahl jener oben (S. 482) erwähnten Amescha spenta.

Die Idee des Saṭan (s. o. S. 475 und 1 Ch. 21 [22]<sub>1</sub> etc.) läßt sich auch aus den israelitischen Vorstellungen vom Bösen und dessen Verselbständigung ableiten, und den Gedanken an die Metaphysik des Bösen zu vertiefen, dazu hatte der große Irrgang des Jahwevolkes, der im babylonischen Exil münden mußte, einen nachdrücklichen Anlaß gegeben. Auch aus seiner eigenen Wurzel konnte dieser Giftbaum sich auswachsen, wie die Personifikation des Bösen verschiedene semitische Namen erhielt: hauptsächlich Mastéma (im Hebräischen: „Anfeindung“) Jub. 10<sup>7</sup> etc. und Beliar (auch „Belchor“ Jub. 1<sup>20</sup>),<sup>4)</sup> zwar nicht in „Söhne Beliar“ 15<sup>33</sup> (= nichtsnützige, heillose und gottlose Menschen), aber in 2 Kor. 6<sup>15</sup>, Ascensio Jes. 2<sup>4</sup> etc., nur daß der äthiopische Text dort die transponierte Form Berial hat; ferner Sammael (Asc. Jes. 1<sup>8, 11</sup> 2<sup>1</sup> etc.).<sup>5)</sup> Der israelitisch-

<sup>1)</sup> Von P. Volz, Der Geist Gottes (1911), 175f.

<sup>2)</sup> Siehe unten Ps. 139<sup>7</sup> Jud. 16<sup>14</sup> (Luther: 17) im Register!

<sup>3)</sup> „Außer wenn er zufällig bei einem Weibe schlief“ (Herodot III, 84).

<sup>4)</sup> Dissimiliert aus Belial „Heillosigkeit, Nichtswürdigkeit“ (mein WB. 41a; Lehrgebäude II, 464f.; so auch Barton, Rel. 1918, 194). Belial bezeichnet also die personifizierte „Heillosigkeit“ und nicht „Unterwelt“ (Bousset 384 nach Cheyne, dessen Ableitung in meinem WB. 41a beurteilt ist), oder „der welcher nicht heraufläßt“ (Stade-Bertholet 389), was ebenfalls durch den hebr. Sprachgebrauch (*benê* etc. *belijjâṣal* = Nichtswürdige: Dt. 13<sup>14</sup> etc.) als unnatürlich gekennzeichnet wird.

<sup>5)</sup> Vgl. 𐤑𐤕𐤕 „Gift“ bei Dalman, Aram. und neuhbr. WB. 279: ? danach „Verderbens-Gott“ „*z.*“, womit stimmen würde, daß er der „Erz-Satan“ war nach Deut. Rabba, Kap. 11 (Weber § 54, 2). Das ist doch wahrscheinlicher, als „der altsyrische Schemâl [linke, nördliche Seite], der größte Gott der harrânischen Heiden“, wie Wilh. Brandt (Die Mandäische Religion 1889, S. 177), Beer bei Kautzsch, Apokr. u. Pseud. II, 239 und Bousset 291 meinen.



jüdische Satan war ja mindestens nicht von Anfang (wenn überhaupt jemals; s. u. S. 523 f.) Gott koordiniert, während Ahriman dies dem Ormuzd gegenüber war. Mit Recht also urteilt auch z. B. Marti § 55, daß die jüdische Gedankenentwicklung in bezug auf den Satan eine selbständige sei, und daß derselbe „mit dem Ahriman nichts zu tun habe“, ist jetzt auch das Urteil anderer.<sup>1)</sup> — Ob aber bei der Einzelausgestaltung der auf das Reich des Bösen bezüglichen Gedanken nicht die Kenntnis persischer Vorstellungen mitgewirkt hat, läßt sich nicht sicher verneinen (s. u.). Hauptsächlich die Gestalt des Asmodi (Tob. 3 s) wird z. B. von Lagrange<sup>2)</sup> auf Einfluß des Parsismus zurückgeführt (s. u. S. 525).

2. Weltschöpfung und Weltbild: Neben mannigfacher Ähnlichkeit der Schöpfungsdarstellung, die im Bundehesch (aus der Sasanidenzeit) gegeben wird, und Gn. 1 ff. steht hauptsächlich dieser Unterschied: In letzterer Darstellung treten Sonne, Mond und Sterne hinter den Pflanzen auf.<sup>3)</sup> Ferner kommt in der Vorstellung vom Himmel auch die Dreizahl vor („drei Himmel“: griech. Baruchapok. 7; slav. Hen. 8; 2 Kor. 12 2), und diese Idee ist eranisch (KAT. 617, Anm. 3).

Ohne irgendwelchen Beweis sagt G. Beer, Die Bedeutung etc. (s. o. S. 487<sup>2)</sup>) (1922), 12. 14, daß dem jüdischen Kulturgebilde „durch das Persertum eine Zeit lang der Erlösungsgedanke eingefügt worden sei“. Also was schon im Jahwisten (Gn. 12 3b etc. s. o. S. 162. 339) ausgesprochen ist, daß die prophetische Religion den Charakter einer Erlösungsreligion besitzt, das wird da von persischem Einfluß hergeholt! Ferner leitet Beer (S. 15) aus der persischen Vorstellung „die wünschenswerte Herrschaft“ (s. o. S. 482) die Idee der „Königsherrschaft = des Königreichs des Himmels“ d. h. Gottes (s. u. S. 518<sup>4)</sup>) ab. Aber der Gedanke von der Königsstellung Jahwes war längst vorher in der prophetischen Religion Israels lebendig (s. o. S. 286).

<sup>1)</sup> Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT. (1909), 87; Meinhold, Einführung in das AT. (1919), 272 u. a. Beer, Die Bedeutung des Ariertums etc. (1922), 15 leitet den Satan wieder von Ahriman her, obgleich er mit dem Zusatz „jedoch hat der Monotheismus des Judentums den persischen Dualismus vermieden“ sich selbst widersprechen muß.

<sup>2)</sup> M. J. Lagrange, La religion des Perses etc. (1904, Paris, Lecoffre), wie auch wieder von Beer, Die Bedeutung des Ariertums etc. (1922), 16.

<sup>3)</sup> Auch Moore 383 verwirft schon deshalb die Annahme von einer gegenseitigen Abhängigkeit beider Darstellungen.

3. In bezug auf das Gebiet der Zukunft von Menschheit und Welt, das selbstverständlich des Menschen Sinnen immer aufs höchste angeregt hat, findet sich bei den Persern zunächst das Dogma, daß die Seele des Entschlafenen in der dritten Nacht (!) an die Tschinwat-Brücke geleitet wird, wo das Totengericht durch Mithra (s. o. S. 482) sowie die 'Götter Sraoscha und Raschnu abgehalten wird.<sup>1)</sup> Hier trennen sich die Wege der Guten und Bösen. Der guten Seele begegnet eine schöne Jungfrau, das Ebenbild seiner guten Werke, Worte und Gedanken. Dann steigt die Seele durch die drei Himmel aufwärts zum Thron des höchsten Gottes und wird dort von Gott und den Amescha spenta freudig begrüßt. Aber die Seele des Gottlosen erleidet das umgekehrte Schicksal. Indes in der jüdischen Eschatologie findet sich diese Theorie von der sogenannten „Himmelsreise der Seele“ nirgends.<sup>2)</sup>

Sodann im Vordergrund des Schlußtableaus der allgemeinen Geschichts- und Weltentwicklung wird nach persischer Lehre (S. 484) die Auferstehung der Toten stehen.<sup>3)</sup> Aber auf jüdischer Seite wird weithin nur eine partielle Auferstehung angenommen (s. u. bei Dn. 12 2).

Ein Hauptmoment im Endgericht ist auch das Gericht über die bösen Geister und ihr Oberhaupt, den Satan oder wie seine Namen sonst heißen (S. 486). Schon im Buche der Jubiläen (10 8) redet Mastéma vom „Gericht über mich“, oder oft wird vom Gericht über die gefallenen Engel überhaupt gesprochen (Hen. 91 15 etc.) oder von der Fesselung Beliar's ist die Rede: Test. Levi 18: „Und Beliar wird gebunden werden“ etc.; vgl. die geistige und positive Überwindung des bösen Prinzips in Mt. 4 11 12 28 etc.; Lk. 10 18: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz; Apok. Joh. 12 7ff. Aber für diesen selbstverständlichen Sieg der Gottesreichssache über das

<sup>1)</sup> Jascht 10—12; vgl. weiter bei E. Boeklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie (1902), 26. 56 ff.; Is. Scheffelowitz, Die Christusmythe etc. (1911), 3 f.

<sup>2)</sup> Wie auch Bousset, S. 590 ausdrücklich anerkennt, während wieder Beer, Die Bedeutung etc. (s. o. S. 487<sup>1)</sup>, 16 diesen Unterschied nicht beachtet hat.

<sup>3)</sup> Die babylonische Literatur zeigt keine Auferstehungslehre (s. o. S. 478, Anm. 2), aber die ägyptische (Wiedemann, Die Toten etc. 19). Über die persische Vorstellung spricht sehr anschaulich Justi, 91.

böse Prinzip und seine Personifikationen eine Ableitung von außen her zu suchen (mit Bousset 588), wäre unnatürlich.

Sodann ist die Idee vom Weltbrand (s. o. S. 478!) in der persischen Eschatologie zu Hause, und zwar schon in den Gāthās (Bousset 577; Tiele-Söd. 1920, 331).<sup>1)</sup> In der jüdischen Vorstellungswelt aber gibt es davon nur wenige Reflexe (s. o. S. 479). Wo sonst in der jüdisch-christlichen Eschatologie das Feuer auftritt, hat es einen andern Sinn und Ursprung. Der Feuerstrom, der nach Dn. 7<sup>10</sup> vom göttlichen Throne ausgeht, symbolisiert Gottes Heiligkeit (vgl. Jes. 6<sup>3-7</sup>) und den daraus sich ergebenden Gerichtsernst. Ferner die Vorstellung vom Feuer des Gêhinnom kann schon an den Umstand sich angeknüpft haben, daß im wirklichen „Tal Hinnom“ südwestlich von Jerusalem zur Verbrennung unreiner Dinge oftmals ein Feuer brannte. Er kann auch eine Vergrößerung des metaphorischen Ausdrucks vom Feuer der Gewissenspein bilden (vgl. Jes. 57<sup>21</sup> mit 66<sup>24</sup>; Mt. 5<sup>32</sup> etc. Lk. 16<sup>24</sup> Apok. Joh. 19<sup>20</sup> etc.; Hen. 10<sup>6</sup> etc.). Auch ist der Gedanke, daß Feuersglut zur Läuterung oder Vernichtung verwendet wird, überhaupt ein natürlicher (Jes. 1<sup>25. 31</sup> etc.). Er bedarf also einer Ableitung aus einer nichtisraelitischen Gedankensphäre nicht.<sup>2)</sup>

Übrigens „schritt die persische Reichsgotteslehre zu dem Dogma von der Apokatástasis fort“.<sup>3)</sup> Allerdings ganz uneingeschränkt ist sie nicht (gegen Bousset 583), denn solche, die „durch besonders schwere Sünden während der Lebenszeit zu Daëvas (s. o. S. 482, Anm. 7) geworden sind, müssen mit den Dämonen vernichtet werden“ (Tiele-Söd. 1920, 330). Aber wie im älteren Schrifttum der israelitischen Literatur nicht von ἀποκατάστασις die Rede ist, sondern für die Vollendungszeit des Gottesreiches vielmehr bloß eine Zurückhaltung schädlicher Tiere (Hos. 2<sup>20</sup>) oder ihre Ausrottung (Hes. 34<sup>25-28</sup>) oder eine Umschaffung und Verklärung der Natur (Jes. 11<sup>6-8. 15 30 23-26</sup>) verheißen wird, so findet sich innerhalb der späteren jüdischen Literatur eine Apokatástasis nur in folgender beschränkten Weise: in Mal. 3<sup>24</sup>, um auch dies kurz mit zu erwähnen, ist von einer Zurückführung der späteren Generation zum Ideal der

<sup>1)</sup> „Der Glutstrom durchflammt die Welt“ (Oldenberg aaO., S. 85).

<sup>2)</sup> Gegen Stade-Bertholet II (1911), § 21, 6 (S. 224).

<sup>3)</sup> Wie auch z. B. Jul. Boehmer, Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes (1909), 196 hervorhebt.



früheren Zeit die Rede (s. o. S. 456).<sup>1)</sup> Ferner der von Bousset 266 bei dieser Frage erwähnte Ta'eb (תֵּאֵב)<sup>2)</sup> der Samaritaner ist „derjenige, der die Gnadenzeit, die Wiederherstellung des Tempels und die Darbringung der Opfer auf dem Berge Garizim bewerkstelligen wird.“<sup>3)</sup> Vgl. auch „Taxo“ in Assumptio Mosis 91, wenn dieser = *τάξων* „der ordnen wird“ ist (bei Kautzsch aaO. II, 326) und in Test. Levi 18 wird vom Messias gelesen: „Die Gottlosen werden aufhören, Böses zu tun, und er wird die Türe des Paradieses öffnen.“<sup>4)</sup> Aber von einer Apokátastasis in bezug auf Israel ist im talmudischen Schrifttum in folgender Weise die Rede: Der Aufenthalt in Gêhinnom wird für Israel nur ein Purgatorium sein, denn es bildete sich die Überzeugung aus: „Die Sünder aus Israel — das Feuer von Gêhinnôm beherrscht sie nicht.“<sup>5)</sup> In einer Stelle<sup>6)</sup> heißt es sogar, daß alles am Ende wiederhergestellt werden wird, außer der alten Schlange und den Gibeoniten (s. u. über Hes. 44 7 nach dem Register).

<sup>1)</sup> Verallgemeinert zu ἀποκαταστήσει πάντα in Mt. 17 11 Mr. 9 12. Vgl. noch über „Bedingtheit“ nach dem Sachregister!

<sup>2)</sup> Petermann, *Lingua Samaritana* 82: „Pro תֵּאֵב, rediens“, weshalb richtiger Ta'eb mit Spiritus lenis geschrieben wird.

<sup>3)</sup> M. Gaster in ZDMG. 1910, 454; Stade-Bertholet 1911, 443: „Wiederhersteller.“ Von Rob. Eisler im Archiv für Rel. 1913, 303 wird Ta'eb richtiger zunächst wörtlich als „der Wiederkehrende, redivivus“ gefaßt, der von den Samaritanern als die Reinkarnation Josuas erwartet wird. Diese Erwartung läßt sich nach Eisler als vorchristlich erweisen, weil jener Schwärmer Theudas (Jos., Antiqu. XX, 5, 1 und AG. 5 36) sich durch Wiederholung des Josuawunders, nämlich der glücklichen Überschreitung des Jordan, als Messias habe erweisen wollen.

<sup>4)</sup> „disponet“ in 4 Esr. 13 26 ist nicht „die neue Ordnung schaffen wird“, wie Gunkel bei Kautzsch, Apokr. und Pseud. II, 396 und mit ihm Bousset 266 übersetzt, sondern „die Ordnung herstellen wird“.

<sup>5)</sup> Wörtliche Übersetzung von bab. 3Erubîn 19 a, Z. 26: פִּישְׁעֵי יִשְׂרָאֵל אֵין אֹרֵר גִּיהֶנּוּם שׁוֹלֵטִת בָּהֶן. Dr. Kahan erinnert aber an bab. Rosch ha-schana 17 a: Sünder Israels an ihrem Körper und Sünder der Völker (Heiden) an ihrem Körper steigen ins Tal Hinnom hinab und werden dort zwölf Monate gerichtet und ihre Seele (*nischmathân*) verbrannt. Ferner in 3Erubîn 19 a sei auch gesagt, daß die Sünder Israels im Gêhinnôm bereuen, während nach Rabbi Laqisch die Sünder der Heiden es nicht tun. Derselbe will auch, daß die Sünder Israels, weil sie doch voll von *mišwôth* [Geboten], dem Höllenfeuer nicht unterworfen seien. Nach einem weiteren Satze des Talmud besteht nicht ein Unterschied zwischen Israeliten und Heiden, sondern zwischen guten und schlechten Menschen.

<sup>6)</sup> Jalqûṭ Schimḇoni, Abschnitt 31 (Weber § 74).



Also hat sich das Gebiet des Einflusses der persischen Religionsanschauungen auf die israelitischen als schmaler erwiesen, als es von manchen<sup>1)</sup> angenommen wird, und in der Tat ist auch noch folgendes zu bedenken.<sup>2)</sup> Die Möglichkeit der Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus auf rein religiösem Gebiete verschwand um so mehr, je mehr der Parsismus zu Idololatrie und Polytheismus überging. Dieses tat er aber, indem nicht nur Ahuramazda durch Bilder veranschaulicht wurde (s. o. S. 485), sondern andere Göttergestalten in den Vordergrund traten, wie insbesondere Mithra (s. o. S. 482) und die Anahita, die mit der assyrischen Ishtar verwandte Personifikation des empfangenden Naturlebens.<sup>3)</sup> Ja, wie übermächtig drängt sich am Schlußpunkt dieser vergleichenden Betrachtung noch dieser Eindruck auf: Während in Israel die Prinzipien des Monotheismus und der Bildlosigkeit des Kultus immer mehr auch über die Volksreligion zum Siege gelangten, verhüllten sich in der zarathustrischen Religion die ursprünglichen höheren Ideen immer dichter mit dem Schleier der Naturreligion.

Übrigens ist die Ehrfurcht vor dem Guten, die Oldenberg aaO., S. 81 an der zarathustrischen Religion stark hervorhebt, für die israelitische Religion selbstverständlich, und diese ragt über jene empor, indem sie in ihrem Gottesbegriff eine höhere Einheit der Sphären des Guten und des Übels erfaßt hat (s. o. S. 451).

c) Während die assyrisch-babylonische Religion und die persische Religion nur in seltenen Fällen oder gar nicht hemmend und verfolgend gegen die israelitische Religion auftrat (s. o. S. 473), tat dies die hellenistische Religion oder vielmehr Kultur wenigstens eine Zeit lang mit grausamster Gewalt.

<sup>1)</sup> Z. B. von Bousset 579 ff. oder L. H. Mills (Oxford), *Avesta-Eschatology* (1908), p. 4 ff. oder Stade-Bertholet II, 511 und Beer, *Die Bedeutung etc.* (s. o. S. 487<sup>1)</sup>), wie die aus seiner Arbeit angeführten und beurteilten Behauptungen zeigen. Vgl. auch noch bei „Auferstehung“ und „Leviathan“ nach dem Register!

<sup>2)</sup> Jul. Boehmer, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes* (1909), 200.

<sup>3)</sup> „Nach dem Avesta die Gottheit der Wasser“, nach Berossos und einer Inschrift in Susa erst von Artaxerxes II. (404—361) eingeführt (Justi aaO., S. 94; Moore, *History of Religion* 1914, 373. 375).

Im einzelnen gestaltete sich die Beziehung von Hellenismus und religiös-sittlicher Kultur der Juden, denn nur mit dieser kann gemäß seinem Titel mein Buch es zu tun haben,<sup>1)</sup> folgendermaßen.

a) Alexander der Große und die Ptolemäer Ägyptens, die von 301—204 auch die Oberherrschaft über Palästina besaßen, haben sich im wesentlichen tolerant den Juden gegenüber verhalten. In dieser Zeit und auch noch in den ersten Jahrzehnten der mit 204 beginnenden syrischen Oberherrschaft der Seleuciden über Palästina gewann die hellenische Kultur einen weiten Einfluß auf die religiös-sittliche Gedankenwelt der Judenschaft.

Dies war natürlich zunächst und am meisten bei den Juden in der hellenistischen Diaspora der Fall, von der Philo (in Flaccum, Kap. 7) sagt, daß sie „die meisten und glücklichsten Länder Europas und Asiens bewohne“, und die am stärksten in Ägypten auftrat, wo nach Philo (in Flaccum, Kap. 6) eine Million Juden wohnten, und wo sie speziell in Alexandria zwei Fünftel der Stadtbevölkerung ausmachten,<sup>2)</sup> wo die Judenschaft auch einen besonderen obersten Gerichtshof mit einem „Ethnarchen“ (Volksobersten) als Vorsitzenden hatte.<sup>3)</sup> In dieser Zeit ist in dieser hellenistischen Diaspora natürlich in erster Linie die griechische Sprache heimisch geworden. Welch lautes Zeugnis dafür ist der Umstand, daß unter Ptolemäus Philadelphus (284—247), und zwar zunächst für die Bedürfnisse der hellenisierten Gemeinde,<sup>4)</sup> mit der Übersetzung des AT. ins Griechische

<sup>1)</sup> Bei der in Stade-Bertholets „Biblischer Theologie“ stark und noch weit mehr in Meinholds „Einführung in das AT.“ (1919) beliebten Vermischung politischer und religiös-sittlicher Geschichte kommt weder die eine noch die andere Seite zur richtigen Geltung.

<sup>2)</sup> Philo l. c., 8: *Πέντε μοῖραι τῆς πόλεως εἰσιν ... τούτων δύο Ἰουδαῖαι καὶ λέγονται διὰ τὸ πλεῖστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν.*

<sup>3)</sup> Jos., Antiq. XIV, 12; Wähner, Antiquitates Ebr. II, 639. U. Wilcken, Grundzüge etc. der Papyruskunde (1912), I, 1, 24 sagt: „Sie wohnten hier im Ghetto, was allein schon gegen die Behauptung jüdischer Quellen spricht, daß die Juden als solche das alexandrinische Bürgerrecht gehabt hätten.“ Aber L. Blau, Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtung (1913), 7. 25 opponiert wohl mit Recht gegen die Anwendung des Ausdrucks „Ghetto“. Denn erstens wohnten nur „meistens Juden“ [vgl. Anm. 2] in den zwei von den fünf Stadtteilen, und zweitens ist nicht bewiesen, daß die Juden dort des Bürgerrechts [Jos., c. Ap. II, 4] entbehrten.

<sup>4)</sup> Erörtert in meiner Einleitung ins AT., S. 103 f.

begonnen wurde. So entstand die sogenannte Septuaginta (LXX). Dieselbe fand ja auch sogar bei Juden Palästinas eine freundliche Aufnahme, und zwar wahrscheinlich nicht nur in den für das Ausländische selbstverständlich offenstehenden Hafenstädten (jer. Soṭa 7, 1), sondern auch bei hebräisch-aramäisch redenden Juden. Denn im Talmud ertönen ältere Stimmen, die das Niederschreiben des AT. in jeder Sprache und besonders in der griechischen<sup>1)</sup> gestatteten, bis dann spätere Stimmen über diese Übersetzung ein herbes Urteil fällten und fünfzehn Fehler derselben namhaft machten.<sup>2)</sup>

Faßt man sodann die palästinensische Judenschaft in ihrem Verhältnis zur hellenischen Kultur nun spezieller ins Auge, so wird die griechische Sitte, sich bei Gastmählern den Kranz aufzusetzen, allerdings nicht von Sir. 35 2/32 3 erwähnt und gebilligt.<sup>3)</sup> Vielmehr handelt es sich dort um eine besondere Ehrung des Tischobersten für seine Mühwaltung. Aber sodann kann ja z. B. schon an dem Namen des Hohepriesterssohnes Jason,<sup>4)</sup> der im Jahre 175 durch einen Tribut an die Syrer das Hohepriesteramt erlangte, ersehen werden, daß man auch in Palästina eine Assimilation an die griechische Kultur erstrebte. Noch deutlicher erkennt man dies daraus, daß dieser Hohepriester „seinen Volksgenossen den Charakter des Griechentums aufzuprägen suchte“ (2 Mk. 4 10), indem er „neuerungs-süchtig widergesetzliche Gewohnheiten einführte“ (*παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνε* V. 11): Unterhalb der Akropolis begründete er ein *γυμνάσιον* (im griechischen Sinne dieses Wortes, also eine Übungsstätte für Wettlauf und körperliche Spiele überhaupt),<sup>5)</sup> und verleitete die vornehmsten Jünglinge zum Tragen des griechischen Hutes, und „so stark steigerte sich (damals) die Vorliebe für das Griechentum und der Übertritt zu ausländischem Wesen . . ., daß die Priester sich nicht mehr um den Altardienst bekümmerten, sondern mit Verachtung des Tempels und Vernachlässigung der Opfer auf den Ringplatz (die *παλαίστρα*) liefen,

<sup>1)</sup> Mischna, Megilla 1, 8; Schabbath 16, 1; bab. Megilla 9a etc.

<sup>2)</sup> Einzelne aufgezählt in meiner Einleitung, S. 106 f. vgl. 114—119!

<sup>3)</sup> Wie L. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen (1907), 174 meint.

<sup>4)</sup> Josephus, Antiq. XII, 5, 1: „Jesus hat seinen Namen in Jason umgeändert“ (*Ἰησοῦς Ἰάσωνα ἑαυτὸν μετωνόμασεν*).

<sup>5)</sup> Vgl. 4 (!) Mk. 4 20: „Gerade auf der Burghöhe unseres Vaterlandes legte er ein Gymnasion (einen Sportplatz) an.“

um der gesetzwidrigen Aufführung von Kampfspielen nach der Aufforderung zum Werfen der Scheibe (des *δίσκος*) beizuwohnen, und die vaterländischen Ehren für nichts achteten, die griechischen Auszeichnungen aber für sehr schön hielten“ (2 Mk. 4 13-15). Ja, dieser neumodische Hohepriester schickte zu den Kampfspielen (dem *ἀγών*) in Tyrus Festgesandte als angebliche Vertreter Jerusalems und dreihundert Drachmen zu einem Opfer für Herakles (V. 18 f.). Als dieser Hohepriester drei Jahre später durch Menelaus um das Amt gebracht worden war,<sup>1)</sup> nahm die Hinneigung zur griechischen Kultur wo möglich noch mehr zu. Diese Richtung kann aber nicht besser charakterisiert werden, als mit den Worten des ergrimten Geschichtschreibers (1 Mk. 1 11-14): Man stellte den Übergang zu den ausländischen Sitten als eine „Verbrüderung“ mit den andern Völkern hin und suchte die Bewahrung der religiösen Eigenart als eine verderbliche „Isolierung“ zu brandmarken.<sup>2)</sup> Infolgedessen erniedrigte sich eine Partei in Jerusalem dazu, vom syrischen Oberherrscher die Erlaubnis zur Einführung der ausländischen Kultur zu erbitten. Daraufhin haben sie, um bei den Kampfspielen im Gymnasion (V. 14) nicht als Juden erkannt zu werden, sogar die Beschneidung wieder rückgängig zu machen gesucht.<sup>3)</sup>

β) Eine neue Art des Einflusses der hellenistischen Kultur auf das jüdische Religionswesen nahm ihren Anfang, als ein Vertreter derselben es für erlaubt hielt, diese Kultur den Juden mit Gewalt aufzudringen. Dies tat der neusyrische Herrscher Antiochus IV. Epiphanes (175—164). Wie er zugleich aus politischem Interesse für sein Reich das allgemeine Edikt erließ, daß alle zu einem Volke werden und deshalb jedes

<sup>1)</sup> Im Jahre 172 v. Chr. (2 Mk. 4 23-26).

<sup>2)</sup> Meinhold, Einführung (1919), 293 (s. o. S. 397 bei Manasse!) sagt zu ihrer Verteidigung: „Jahwe war wie Zeus doch nur der Name des einen Gottes.“ Also die ganze heilsgeschichtliche Stellung der prophetischen Religion Israels wird da verleugnet. Dies geschieht auch in dem Satze „Die jüdisch-kananäische Richtung hat das Spiel verloren“ (Meinhold 267), worin die Überwindung der sog. Volksreligion (s. o. S. 27 f. 44 ff. etc.) betrauert wird.

<sup>3)</sup> 1 Mk. 1 15 (16) der sogenannte *ἐπισπασμός* („Herüberziehen“ der Vorhaut), der doch in Pirqê Abôth 3 11 (am Schluß) gemeint und in Jos., Antiqu. XII, 5, 1 („sie verhüllten die Beschneidung“), wie in 1 Kor. 7 18 erwähnt ist.



Volk seine Sondergesetze aufgeben sollte (1 Mk. 1 41f.), so wollte er auch bei den Juden die Vertauschung der ererbten Religion mit dem Zeuskultus durch blutige Maßregeln erzwingen (V. 44f.), indem er sogar auf dem Brandopferaltar im Vorhof des Jahwetempels am 15. Kislēw (ungefähr = Dezember) 168 v. Chr. einen kleinen Zeusaltar aufstellen ließ. Das war der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte.<sup>1)</sup> Aber diese Art der Einwirkung des Hellenismus erreichte nur bei einer Minderheit des jüdischen Volkes ihr Ziel (1 Mk. 1 43), im ganzen jedoch scheiterte sie an der religiösen Treue und dem opfermütigen Heldensinn der Mehrheit des Jahwevolkes (V. 62ff.). Wie diese unter der Anführung der Heldensöhne des Mattathias, des Judas Makkabäus und seiner Brüder, zugleich die väterliche Religion und zugleich die nationale Freiheit in fünfundzwanzigjährigem Kampfe gerettet hat, kann man in den Büchern der Makkabäer nachlesen.

Übrigens ist jene Hinneigung zum Hellenentum, die vor der Makkabäerzeit zu beobachten war (s. o. S. 493f.), nach der siegreichen Beendigung des Kampfes gegen die gewaltsame Aufdrängung der hellenistischen Kultur von einzelnen Herrschern und Parteien in niederem oder höherem Grade wieder betätigt worden: dem Hasmonäer Johannes Hyrkanus (135—105) wurden zur Anerkennung für die Freundlichkeit gegen die nach Palästina reisenden Griechen Ehrenbezeugungen in Athen zuteil.<sup>2)</sup> Sehr wurde die hellenistische Kultur dann von Herodes I. (37—4) begünstigt: In Jerusalem errichtete er ein Theater etc. Über die Stellung der Parteien zur nichtisraelitischen Umwelt s. u. Nr. 4, b d!

γ) Das geistige Weiterwirken des griechischen Einflusses und seine Erfolge in äußerlicher Kultur, Philosophie, Religion.

Nicht ohne Grund wird man annehmen, daß bei der Judenschaft überhaupt, zunächst allerdings der außerpalästinensischen, eine Einwirkung der hellenischen Kultur sich darin zeigt, daß ein starkes Weisheitsstreben sich geltend machte. Denn „die Hellenen fragen (oder begehren) nach Weisheit“, wie es 1 Kor. 1 22 in höchst zutreffender Weise heißt.

Die Unterweisung, Bildung oder Gesittung bildet ja schon in der zusammenhängenden Einleitung des Buches der Proverbien,

<sup>1)</sup> Genauer heißt es nach dem Urtext (1 Mk. 1 54; Dn. 9 27 etc.): „verwüstender d. h. profanierender Greuel“; vgl. mein WB. 525a.

<sup>2)</sup> Paul Krüger, Hellenismus und Judentum (1908), 19.

die aus guten Gründen für dessen spätesten Bestandteil gehalten wird,<sup>1)</sup> eine höchst bedeutsame Größe (מִדָּוָר, *paideia* Pv. 1 2. 7 6 23 b 8 32). Ebenso steht in Jesus Sirachs (um 170) Sprüchen die Erudition oder Bildung (*paideia*) als eine der schätzenswertesten Eigenschaften des Menschen da: 1 27; 6 18: „Mein Sohn, von deiner Jugend an erwähle dir (d. h. betrachte als deinen Vorzug) Bildung!“ 16 25/23: Wissenschaft; 21 21/20, 24 32/37: (auch) ferner will ich Bildung ausstrahlen lassen wie die Morgenröte; 38 33/38 (Codex Alex.); noch ganz abgesehen von der religiös orientierten Weisheit, die ganz im Vordergrund der menschlichen Besitztümer steht. Diese Hochschätzung der Bildung gab sich ja auch darin kund, daß man auch beschwerliche Mittel, wie weite Reisen und den Aufenthalt an den Fürstenhöfen, anwendete, um sie zu erwerben (Sir. 39 4/5: „Im Lande fremder Völker reist er umher, denn Gutes und Böses bei Menschen wird er erproben“ [Vulgata]; 51 13/18). Gewiß mit Recht hat man bemerkt,<sup>2)</sup> daß bei diesen Sätzen über den Schriftgelehrten der Siracide auch auf den reisenden und höchst einflußreichen Philosophen der hellenistischen Kulturperiode als ein Vorbild hingeblickt habe.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. meine Einleitung ins AT. § 84, 3 gegen A. Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuchs 1914, 251, der Kap. 1—9 zuerst geschrieben sein läßt.

<sup>2)</sup> Bousset, Die Religion des Judentums (1906), 188.

<sup>3)</sup> Die Anschauung, daß der Weise über alle seine Widersacher triumphiere, bildet ja auch das Motiv des Achiqar-Romans, der als weitverbreitete Lektüre (vgl. R. Smend, Alter und Herkunft des Achiqar-Romans 1908) auch unter den Texten der Elephantine-Gemeinde gefunden worden ist. Vgl. den Text z. B. bei Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine (1911), 62 ff.; ferner Hub. Grimme in „Theologie und Kirche“ 1911, 798 f. und Frd. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine (1914). Die Grundzüge dieses Achiqar-Romans sind aber diese: Achiqar, ein weiser Minister Sanheribs (705—681) und Asarhaddons († 668), hat als kinderlos seinen Neffen Nadin durch viele gute Sprüche dazu erziehen wollen, daß er einst ein tüchtiger Nachfolger von ihm im Reichskanzleramte werden könne. Aber als der Neffe diese Stellung erlangt hatte, verleumdete er seinen Oheim und Wohltäter in so schändlicher Art, daß der Assyrikerkönig schon dessen Hinrichtung befahl. Durch das Erbarmen seines Henkers vor dem Tode bewahrt, konnte Achiqar die Verleumdungen seines Neffen aufdecken, und deshalb wieder auf seinen Kanzlerposten gestellt, hat er den undankbaren Neffen gefangensetzen lassen und mit einer so langen neuen Reihe von Sentenzen unterhalten, daß dieser vor Ärger darüber im bildlichen und eigentlichen Sinne platzte.

Wahrscheinlich auch in Nachahmung hellenistischer Akademien begründete man allmählich die Einrichtung des „Lehrhauses“, das Bêth midräsč „Haus der Forschung“ oder Jeschiba (ישיבה) „Sitzung“ (κ. έ.) genannt wurde. Zwar in Pirqê Abôth 14 scheint es noch nicht vorausgesetzt zu sein, weil gesagt ist: „Dein Haus sei ein Haus der Zusammenkunft der Weisen!“, aber schon in 28 heißt es: „Wer viel Lehrhäuser (jeschiba) anlegt, vermehrt die Weisheit.“ Solche Schulräume waren auch in Anbauten<sup>1)</sup> des Tempels: Schriftgelehrte saßen im Vorhof des Tempels und verglichen Pentateuchhandschriften (Sopherim 64); Lk. 246.

Diese Hochschätzung der Kultur tritt auf eklatante Weise auch in einer negativen Wirkung hervor. Die ungebildete Volksmasse wird über die Gebühr zurückgesetzt. Schon bei Jesus Sirach liest man ja den bedauernden Ausruf: „Wie rauh erscheint die Weisheit den Ungebildeten (6 20/21: ἀπαιδευτοίς)!“ und schon bei ihm ist der Ungebildete öfters in wegwerfendem Tone erwähnt (8 4/5 10 3 20 24/26 22 3), während der Gegensatz (παιδευμένος 31 [34] 9) wegen seines Wissens gerühmt wird. Indes bekommt die Religiosität gegenüber der (bloßen, unfrommen) Bildung auch noch ihren Lobspruch; denn wir lesen z. B.: „Besser ist der Gottesfürchtige (εὐφοβός κ. έ.), der an Einsicht zurücksteht, als der, der übermäßig gescheit ist und das Gesetz<sup>2)</sup> übertritt“ (Sir. 19 24/21), wie auch die Schlauheit, die sich mit Ungerechtigkeit paart, verabscheuungswert genannt wird (V. 23 a 25 a), und Kenntnis der Schlechtigkeit ist keine Weisheit (V. 22/19 a), wenigstens steht der Kenntnisreiche auf keinen Fall über dem Religiösgesinnten (25 10/13: „Wie groß ist der, der sich Weisheit aneignet; doch steht er nicht über dem, der den Herrn fürchtet“). Also das Urteil „Die Ungebildeten sind die Gottlosen“ ist dem Siraciden neuerdings mit Unrecht zugeschrieben worden.<sup>3)</sup> Aber später kamen gewisse Kreise im Judentum zu der Ansicht, daß der Ungelehrte auch nur eine mangelhafte Frömmigkeit besitze.

Denn in den Pirqê Abôth 25 wird als Ausspruch Hillels angeführt: „Ein Ungebildeter fürchtet nicht die Sünde, ein mit dem Gesetzesstudium unbekannter Mensch (s. 3am ha'ares im Register!) ist nicht fromm.“ Zu diesem Urteil kamen Schrift-

<sup>1)</sup> lischkâ, Plural: leschâkhôth (Esr. 8 29 etc.; mein WB. 202<sup>b</sup>).

<sup>2)</sup> „des Höchsten“, wie der Codex Alexandrinus hinzufügt.

<sup>3)</sup> von Bousset, Die Religion des Judentums (1906), 188.



gelehrte auf drei zu demselben Punkte hinführenden Wegen: einmal indem die formale Eigenschaft der Bildung überaus hoch gestellt wurde, das andere Mal indem die Religiosität in hohem Grade als lehrbar angesehen wurde, in dritter Linie wirkte aber bei den Schriftgelehrten auch noch die Überschätzung ihrer eigenen subjektiven Frömmigkeit mit.<sup>1)</sup>

Bei dieser Neigung, den Ungebildeten auch als einen Unreligiösen anzusehen, hatte also das wesentlich vom Einfluß des Hellenismus angeregte Bildungsstreben wenigstens mit an der Wiege gestanden. Wie sehr dieser Einfluß aber überhaupt auf das jüdische Geistesleben jener Jahrhunderte wirkte, zeigt sich naturgemäß hauptsächlich an der Geistesart der schon erwähnten hellenistischen Juden. Sie haben in ihrer neuen Heimat allmählich sich nicht nur die griechische Sprache, sondern auch die griechische Geistesart, soweit diese nicht direkt von den religiösen Überzeugungen abhing, angeeignet. Ein wenig beachtetes Zeugnis dafür liegt in einem Satze des Siracidenenkels, der 132 v. Chr. in Ägypten das Buch seines Großvaters ins Griechische übersetzt hat. In dem dazu geschriebenen Vorwort sagt er: „Als ich nach Ägypten gekommen war und mich dort aufhielt, fand ich eine Anähnlichkeit eines nicht geringen Teiles der Bildung (*οὐ μικρὰς παιδείας ἀφόμοιον*) vor.“ Diese Anähnlichkeit<sup>2)</sup> der Bildung kann nicht einfach nur auf die Verschiedenheit der Sprache bezogen werden.<sup>3)</sup> Denn da würde nicht der Ausdruck *παιδεία* gebraucht worden sein. Vielmehr ist auch eine Anähnlichkeit dessen gemeint, was man eben allgemeine Bildung nennt, das allgemeine Maß von Wissen sowie die Anschauungsweise und Urteilsweise eines Menschen. Um dieser Richtung, die von der genuinen israelitischen abzubiegen wenigstens geneigt war, ein Korrektiv darzubieten, übersetzte der Enkel des Siraciden die sentenziösen Darlegungen seines Großvaters. In ihnen wollte er eine Quelle der echtjüdischen Denk- und Urteilsweise eröffnen. Dies sagt er auch deutlich genug in den Schlußworten seines Prologs. Denn danach wollte er „das übersetzte Buch auch für

<sup>1)</sup> „Ein Unwissender kann nicht gottesfürchtig sein“ wird als gültiger Satz des Talmud zitiert in „Die Ostjuden“ (Süddeutsche Monatshefte 1916, 701).

<sup>2)</sup> „Nachbildung“ (N. Peters, Die Weisheitsbücher des Alten Testaments (1914), 106 ist auch gut.

<sup>3)</sup> Wie es von Ryssel bei Kautzsch, Apokr. etc. II, 260 geschieht.



die in der Fremde weilenden Israeliten herausgeben, welche willens sind, sich jeder Lernquelle zu bedienen, während sie sich in bezug auf das sittliche Verhalten dazu vorbereiten, eine dem Gesetz (!) entsprechende Lebensweise zu führen.“

Diese bei den hellenistischen Juden entstandene Verschiedenheit der Denkweise läßt sich allerdings schwer im einzelnen fixieren, zumal da die konkreten Momente des religiösen Denkens und Lebens, in bezug auf die die hellenistischen Juden nur wenig von den hebräisch-palästinensischen abwichen, hier noch nicht ins Auge gefaßt werden sollen (s. u. Nr. 4, d). Trotzdem dürfte es hier sich feststellen lassen, daß das hellenistische Judentum hauptsächlich in bezug auf philosophisches Denken vom Hellenismus seiner Umgebung angezogen und zur Aktion angeregt worden ist. Denn zunächst meine ich, daß die Existenz des jüdischen Philosophen Aristobulos (um 160 v. Chr.) nicht sicher geleugnet werden kann. Die Bezugnahmen auf ihn<sup>1)</sup> scheinen mir zu zahlreich zu sein, als daß die Persönlichkeit für erdichtet angesehen werden könnte. Wenn man Aristobulos einfach als ungeschichtlich hinstellt (Bousset 31 f.), geht man gewiß zu weit, weil es nicht natürlich ist, die reine Erdichtung einer Persönlichkeit vorauszusetzen (s. o. S. 153). Psychologisch erklärlich ist vielmehr dies, daß die Wirksamkeit einer Persönlichkeit später als eine reichere angesehen und mit einem helleren Glanze übergossen worden ist.<sup>2)</sup> Weiter läßt sich der Einfluß des hellenistischen Intellektualismus auf den Geist der hellenistischen und auch anderen Judenschaft auch daran spüren, daß eine Reihe jüdischer Literaten im Geisteskampf mit griechischen Schriftstellern ihre Welt- und Geschichtsanschauung vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte der Weisheit und als alte Quelle der Philosophie darstellten.

Die freilich schon im althebräischen Schrifttum hochgeschätzte Weisheit (2 S. 14 2 20 16 1 K. 3 28 5 9 f. 10 7 Jes. 29 14 Pv. 10 1. 8. 14 etc.) wurde später schließlich auch auf dem theoretischen Gebiete der Weltanschauung als siegreiche Rivalin der griechischen Philosophie hingestellt. Denn Aristobul wollte nach Clemens Alexandrinus (Stromata V, 14, 98) beweisen, daß „die Philosophie

<sup>1)</sup> In 2 Mk. 2 10; Clemens Alex., Stromata I, 15, 72 etc.; Eusebius, Praep. ev. VII, 13; VIII, 8; 10, 1—17; XIII, 12 etc.

<sup>2)</sup> Für die Existenz Aristobuls spricht sich also mit Recht auch P. Heinisch, Der Einfluß Philos etc. (1908), 18 aus.

der Peripatetiker von dem Gesetze Moses und den andern Propheten abhängig sei“. Ferner im Aristeasbrief § 31 ist das Gesetz der Israeliten „als ein göttliches voll Weisheit“ bezeichnet. Bei Philo Judaeus sodann liest man, daß Heraklit dem Mose sich angeschlossen und einen alten Satz desselben nur erneuert habe,<sup>1)</sup> daß Sokrates möglicherweise „von Mose belehrt“ gewesen sei,<sup>2)</sup> daß Plato mit Mose zusammenstimme,<sup>3)</sup> daß lange vor Hesiod die Welt als unzerstörbar bezeichnet worden sei von Mose; etc.<sup>4)</sup>

Ein weiteres Anzeichen dieses Weisheitsstrebens oder wenigstens der Neigung, alles unter dem intellektuellen Gesichtspunkt zu betrachten, liegt in der Tatsache, daß die Religion von der Judenschaft dieser späteren Jahrhunderte mit Vorliebe als eine, und zwar die höchste Art von Weisheit und als Wahrheit aufgefaßt wurde.<sup>5)</sup> So wird es immer und immer wieder gelesen. Denn z. B. im griechischen Buch Esra bricht Serubabel in diese Worte des Lobpreises auf den König des Himmels aus: „Von dir kommt der Sieg, von dir kommt die Weisheit“ (4 59). Ferner im zweiten Teile des Buches Baruch, d. h. 3 9 ff., ist mit begeisterten Worten betont, daß die wahre Weisheit (3 12. 14) auch nicht einmal in den sonst wegen ihrer orientalischen Weisheit berühmten Stätten<sup>6)</sup> erkannt worden sei, und dann sagt der Autor mit Stolz: Unser Gott hat erkundet jeglichen Weg zur Weisheit und hat sie verliehen Jakob, seinem Knecht (V. 36 f.). Der Siracide begann sein Buch mit den Worten: „Alle Weisheit stammt von dem Herrn“ und stark betont er, daß die wahre Bildung zwar auch aus der Lebenserfahrung geboren wird,<sup>7)</sup> daß sie aber ihre echte Quelle

<sup>1)</sup> Philo, *Legis allegoriarum* I, 33; III, 3; *Quis rerum divinarum haeres* § 43.

<sup>2)</sup> *Quaestiones in Genesin* II, § 6: „a Moyse edoctus.“

<sup>3)</sup> *De Profugis* § 12. 15.

<sup>4)</sup> *De incorruptibilitate mundi* § 5; Buch der Jub. 4 17; Eusebius, *Praeparatio evangelica* IX, 17, 2.

<sup>5)</sup> Richtig ist dies auch von E. Sellin, *Die Spuren griechischer Philosophie im AT.* (1905), 27 hervorgehoben worden. Vgl. „Die Religion ist lernbar“ (Leo Baeck, *Griechische und jüdische Predigt* 1914, 7). Der Satz von Hudal, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuchs* 1914, 80 f., daß „die subjektive Chokhma mit Wissen als intellektueller Erkenntnis nicht identisch ist“, ist unbegründet. Denn chokhma „Weisheit“ (Hi. 28 28 Ps. 111 10) ist = daʿath „Erkenntnis, Wissen“ (Pv. 1 7)!

<sup>6)</sup> Wie z. B. Theman in Idumäa (3 22 f.; vgl. Ob. 8 || Jr. 49 7).

<sup>7)</sup> „Wo viele Alte beisammen sind, da stelle dich hin!“ (6 34/35).

in dem Gesetzbuch des Herrn besitzt (15<sup>1</sup>ff. etc.; bes. 24<sup>12/13</sup>; <sup>1</sup>) Tob. 1 6). Wie man fernerhin schon erwarten kann, wird auch in dem Buche „Weisheit Salomonis“ das, was das Beste am Geistesbesitze eines Menschen ist, die Religion, als Weisheit bezeichnet (1 4 a. 6 a 6 9, 17 7 ff.). Dasselbe intellektuelle Interesse waltet in der Würdigung der Religion vor, wenn sie als Wahrheit charakterisiert wird. Dies aber geschieht in bewundernswürdiger Art in der Rede von 3 Esr. 4<sup>33-42</sup>, wo Serubabel die Wahrheit mehr, als alle andern Erscheinungen in der Welt, bewundert.

Die ergreifendste Stelle aus jener Rede lautet: „Groß ist die Erde, und hoch ist der Himmel, und schnell im Laufe ist die Sonne. . . Aber die Wahrheit ist größer und mächtiger, als alles. Die ganze Erde ruft nach der Wahrheit, der Himmel preist sie. . . Gepriesen sei der Gott der Wahrheit!“

Eine unverkennbare Konsequenz des den Bildungsdrang und das intellektuelle Interesse anregenden Einflusses der hellenistischen Umgebung war schließlich der Eifer zur Abfassung von Lehrschriften im speziellen Sinne dieses Wortes. An den drei Pagen, die im griechischen Esrabuch als am Hofe des Darius (Hystaspis 521—485) dienend erwähnt werden, wird uns dies anschaulich vor die Augen gestellt. Sie zeigen sich von dem Streben beseelt, durch Aufstellung einer wichtigen Sentenz als Thema und durch eindrucksvolle Bearbeitung dieses Themas sich den Ruhm der Weisheit zu erringen (3 4 ff.: Wessen Darlegung weiser, als die des andern, erscheint . . ., der soll wegen seiner Weisheit auf dem ersten Platz neben Darius sitzen etc.).

Deshalb bilden Lehrschriften einen hervorragenden Teil innerhalb des späteren Schrifttums der Judenschaft, und zwar waren es zunächst direkte, d. h. solche, die es auch ihrer Einkleidung nach waren, wie der Qohèleth (Ecclesiastes) Salomo

<sup>1</sup>) Den gleichen Standpunkt markiert der Enkel des Siraciden, indem er das Vorwort zur griechischen Übersetzung der Sprüche seines Großvaters so beginnt: „Da für das Viele und Bedeutende, was uns (Juden) durch das Gesetz, die Propheten und die andern, die ihnen nachgefolgt sind (κατ' αὐτοῦς), überliefert worden ist — um dessentwillen man Israel der Bildung und Weisheit wegen loben muß —, nicht nur die Kenner des Hebräischen, sondern auch die andern Menschen Verständnis gewinnen sollen, . . . so sah sich mein Großvater . . . veranlaßt, auch selbst ein solches auf Bildung und Weisheit bezügliches Werk zu verfassen.“

„die Weisheit Jesu, des Sohnes Sirachs“ und „die Weisheit Salomos“.<sup>1)</sup> Dieses Buch ermahnt speziell die Richter der Erde zum Streben nach der Weisheit als dem Mittel einer gerechten Rechtsübung (Kap. 1—6). Darauf läßt es den König Salomo die Quellen der Weisheit darstellen (Kap. 7—9). Endlich wird die Anerkennung der im Grunde mit Gott identifizierten Weisheit als die einzige Wurzel eines günstigen Völkerschicksals, aber die Gottesverkennung<sup>2)</sup> als die unfehlbare Ursache des Völkerverfalls hingestellt (Kap. 10—19). Zu den direkten Lehrschriften gehört auch die Rede über die Herrschaft der gottesfürchtigen Vernunft über die Leidenschaften (das sogenannte vierte Makkabäerbuch). — Aber daneben wurden in noch größerer Zahl indirekte Lehrschriften produziert, Lehrdarstellungen, die in ein geschichtliches Gewand eingekleidet wurden, demnach als eine Art Allegorie auftreten. Als solche begegnen z. B. die Erzählung von Judith (einer Personifikation der für ihre Religion und Freiheit heldenmütig eintretenden jüdischen Nation); oder die Erzählung von Susanna und Daniel, worin der Triumph der gottesfürchtigen Keuschheit und der gottgeschenkten Richterweisheit dargestellt werden soll; oder die Reproduktion der Geschichte von Gn. 1 bis Ex. 14, die im Buche der Jubiläen vorgelegt worden ist; oder die in Form von Apokalypsen (4. Esrabuch etc.) und Testamenten (der zwölf Patriarchen; etc.) auftretenden Lehrdarstellungen.<sup>3)</sup>

Bei dieser weithin in der Judenschaft dieser Jahrhunderte waltenden Neigung zur intellektualistischen Bearbeitung des religiös-sittlichen Gebietes konnte es schließlich nicht fehlen, daß manche Forscher auch durch spezielle Gedanken und Richtungen der griechischen Philosophie beeinflusst wurden.

Eine solche inhaltliche Einwirkung der griechischen Gedankenwelt auf israelitische Geister läßt sich nicht an den

<sup>1)</sup> Bei der übrigens das Griechische als Originalsprache z. B. auch von Ed. Norden (Die antike Kunstprosa I, 26) und von Jos. Holtzmann (Die Peschitta zum Buche der Weisheit 1903, 31 ff.) erwiesen worden ist.

<sup>2)</sup> ἀγνοσία θεοῦ (131) ist also Gegensatz von σοφία!

<sup>3)</sup> Der formale Einfluß der griechischen Literatur auf die israelitische ging ja sogar so weit, daß die Überlieferung Israels auch dramatisch bearbeitet wurde. „Über die Auferziehung Moses soll uns Ezechiel, der Dichter der jüdischen Tragödien, singen, der in dem mit „Auszug“ betitelten Drama dem Mose folgende Worte in den Mund gelegt hat“ (nun folgt ein Zitat bei Clemens Alexandrinus, Stromata 1, 155).



Psalmen oder am Hiobgedichte nachweisen, wie M. Friedländer in „Griechische Philosophie im AT.“ (1904) behauptet hat. Er meint nämlich, die in den Psalmen auftretenden Frommen (7<sup>10</sup> etc.) seien die Altgläubigen, während mit den Gottlosen (7<sup>10</sup> 9<sup>6</sup> 10<sup>2.13</sup> 11<sup>2</sup> etc.) die für eine neue Philosophie eingenommenen Liberalen oder gar Atheisten gemeint seien. Aber der in den Psalmen gemeinte Gegensatz liegt durchaus in erster Linie auf dem moralischen und sozialen Gebiete. Dieser Gegensatz kann also keinen Anhalt bieten, die betreffenden Psalmen in die griechische Periode (vom 3. Jahrhundert an) herabzudatieren.<sup>1)</sup> — Ferner im Hiobgedicht läßt Friedländer den Dichter in seinem Haupthelden gegen zwei Fronten kämpfen, nicht nur gegen die Altgläubigen, die verknöcherten Dogmatiker, repräsentiert durch die drei Freunde Eliphaz, Bildad, Zophar, sondern mehr noch gegen die neue, mit der weltlichen Philosophie aufgekommene Richtung. Daß es sich dabei um eine von außen gekommene Strömung handle, zeige 15<sup>18 f.</sup> Denn Eliphaz sage, Hiob neige sich den Meinungen der neueren Zeit zu, aber er möge sich an die Lehre der Väter halten, zu deren Zeiten noch kein Fremder durch das Land gezogen sei. Aber auch hierin liegt eine unnötige Deutung des Gedichts.<sup>2)</sup> So wenig, wie die drei Freunde eine Richtung der Philosophie vertreten, ist eine solche auch überhaupt im Gedichte gemeint. Die Gegensätze, um die es sich handelt, liegen auf dem allgemeineren Gebiete der Lebens- und Geschichtsanschauung. Daß diese Gegensätze darum nicht weniger wichtig sind, das merkt man der Hitze des Geisteskampfes zwischen den Parteien an.<sup>3)</sup> — Endlich kann Sirach mit seiner Warnung vor der Beschäftigung mit verborgenen Dingen (κρυπτά 3<sup>22/23</sup>) auf philosophische Spekulationen von Zeitgenossen anspielen. Aber sicher ist es nicht. Dieser Ausdruck kann auch auf das verhüllte Gebiet des Jenseits und der Zukunft überhaupt hindeuten, zumal derselbe Ausdruck *nistârôth* in demselben Sinne auch Dt. 29<sup>28</sup> verwendet ist. — Auch davon, daß im Qohèleth oder Ecclesiastes Einflüsse der Philosophie Heraklits oder der Stoa vorliegen, kann ich mich immer noch nicht überzeugen (vgl. meine Einleitung 434 f.).<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. gegenüber Friedländer auch E. Sellin, Die Spuren der griechischen Philosophie im AT. (1905), 4 f. 23 f., und Kittel, Die Psalmen 1922, 219 weist richtig auf die Gottlosen von Jr. 12<sup>1 ff.</sup> hin.

<sup>2)</sup> Mit 15<sup>18 f.</sup> vergleiche man 21<sup>29</sup>: den Fremden hat Hiob nur gewisse Beispiele für seine Meinung abgetauscht (Sellin 26).

<sup>3)</sup> Wie ich diesen Kampf in „Die Poesie des AT.“ (1907), 89—117 (1922 ins Spanische übersetzt) zu charakterisieren gesucht habe.

<sup>4)</sup> Richtig also lehnt auch Podechard, L'Ecclesiaste 1912, 87 ss. 91 es ab, daß der Prediger das stoische Gedankensystem angenommen habe, und auch Heinisch (Griech. Phil. u. AT., I, 1913, 74) läßt ihn nur den Ge-

Inwieweit im speziell hellenistischen Teile des jüdischen Schrifttums ein inhaltlicher Einfluß der griechischen Gedankengänge sich zeigt, wird weiter unten in Nr. 4, d erörtert werden. Gegen solchen inhaltlichen Einfluß der hellenistischen Kultur richtete aber das rabbinische Judentum in Palästina und Babylonien später strenge Verbote auf. Allerdings noch im palästinischen Talmud heißt es (jer. Sanhedrin 10<sub>1</sub>): „Wer die Bücher des Homeros liest, ist wie einer, der in einem Briefe liest.“ Aber eine andere Vorschrift der Rabbinen lautet: „Griechische Bücher darf man nur in einer Zeit studieren, die weder Tag noch Nacht ist, denn es heißt (Jos. 1<sub>8</sub>): das Gesetz soll Tag und Nacht nicht von Israel weichen.“<sup>1)</sup>

Wirft man aber nun einen vergleichenden Blick auf den Grad des Einflusses der drei politisch-kulturellen Fermente zurück, die auf das Religionswesen Israels in den nächsten Jahrhunderten seit Esra eingewirkt haben, so muß man sagen, daß der zuletzt besprochene Einfluß des Hellenismus am eingreifendsten war. Denn durch ihn wurde weithin in den Kreisen des Judentums eine besondere Betrachtungsweise in bezug auf das religiöse Gebiet, nämlich die intellektualistische, stark begünstigt, und wieder infolgedessen konnte sich leicht eine neue Schätzungsweise in bezug auf die menschliche Befähigung zur Leistung von Religiosität und Moralität ausbilden. Denn indem die Wurzel und nächste Sphäre dieser Befähigung im Intellekt gesucht wurde, konnte diese Fähigkeit leicht höher erscheinen, als wenn sie im Gebiete des Willens gefunden wurde, bei dem die Brechung der falschen Neigung, die Besiegung der verkehrten Motive und die Verwirklichung des religiös orientierten Ideals erfahrungsgemäß eine Schwierigkeit besitzen, die im Gebiete des Intellekts und Wissens nicht vorhanden ist. Trotzdem sind auch inmitten der hellenistischen Kulturwelt die religiös-sittlichen Hauptpositionen des Judentums im ganzen festgehalten worden.<sup>2)</sup>

danken der griechischen Popularphilosophie von der Heimarméne (Vorherbestimmung) kennen (31 ff.). Außerdem „bleibt ihm dabei Gott die den Kreislauf der Dinge regierende Allmacht“ (L. Levy, Das Buch Qoheleth 1912, 17). — Meinhold, Einführung (1919), 307 läßt Qohèleth „die Frage nach dem Fortleben im Jenseits“ erst von den Griechen lernen. Vgl. Gn. 25 s etc. etc. in „Theol. AT.s“ (1922), § 69!

<sup>1)</sup> Meine Einl. 106 f.; Paul Krüger, Hellenismus und Judentum (1908), 28.

<sup>2)</sup> Ein Tatbeweis dafür liegt ja schon darin, daß — als Antwort auf heidnische Angriffe (gut zusammengestellt von F. Böhl, Die Juden im

Inwieweit bei einzelnen Teilen der Judenschaft infolge der Beschäftigung mit den hellenistischen Anschauungen eine inhaltliche Abweichung von den religiös-sittlichen Prinzipien des Judentums eingetreten ist, soll unten bei der Besprechung der Sondermeinungen (Nr. 4, b d e) festgestellt werden.

Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.* (1914), 212 meint, daß die Juden damals von den Syrophöniziern den Ausdruck *3Eljôn* „Höchster“ übernommen hätten. Aber er gibt keinen Beleg, geschweige daß er sich die Mühe genommen hätte, alle Stellen des AT.s, an denen *3Eljôn* als Bezeichnung des alttestamentlichen Gottes begegnet, festzustellen, wie dies in meiner *Theol. AT.s* § 52, 4, soviel ich weiß, zum erstenmal geschehen ist. Danach tritt *3Eljôn* so schon in Nm. 24<sup>16</sup> JE usw., also schon in älterer Zeit auf, und so sinkt jene Aufstellung Wellhausens zu Boden.

Aber so notwendig es auch war, die politisch-kulturellen Einflüsse, welche die israelitische Religion im Zeitalter der Schriftgelehrsamkeit bedrohten, in ihrer Wirksamkeit zu beobachten, so ist doch das noch wichtiger, was es nunmehr gilt ins Auge zu fassen, nämlich die Entfaltung des religiös-sittlichen Denkens und Lebens, die sich unter der Leitung der Schriftgelehrsamkeit von dem beschriebenen Hauptausgangspunkte (s. o. S. 460—471) aus und trotz der geschilderten äußerlichen Einflüsse (S. 472 ff.) entwickelt hat.

3. Die Gestaltung der Religiosität bei der Majorität des Jahwevolkes während der vierten Hauptperiode der israelitischen Religionsgeschichte.

Fragen wir, wie sich unter der Leitung der Schriftgelehrsamkeit in den vier nächsten Jahrhunderten nach Esra das religiös-sittliche Denken und Leben entwickelt hat, so ist es naturgemäß unsere erste Aufgabe, zu untersuchen, wie dies bei dem Gros der Bekennerschaft oder, wie man auch kurz sagen darf, im offiziellen Judentum geschehen ist. Bei dieser Darlegung meine ich aber entsprechend dem Hauptausgangspunkt, den das religiöse Leben Israels während der angegebenen Periode im Gesetze besaß, am richtigsten so vorwärts zu schreiten.

Urteil der griech. u. röm. Schriftsteller; Sonderdruck aus der *Theol. Tijdschrift* 1914) — apologetische Veröffentlichungen — Schriften der „ideellen Selbstbehauptung“ (Leo Bäck, *Griech. u. jüd. Predigt* 1914, 8) —, wie aus dem Kreise des palästinensischen Judentums, so auch aus dem der Hellenisten hervorgegangen sind: Josephus, Über das Alter der Juden gegen Apion; Philo, Gegen Flaccus und „De legatione ad Caium“.



a) Der Glaube, d. h. der Gehorsam gegenüber der *lex religiosa*.

α) Zunächst als Tätigkeit, als psychologische Leistung war das Glauben selbstverständlich das in Vertrauen ausmündende Überzeugtsein von der geschichtlichen Begründetheit oder Wahrheit der in Gesetz und Propheten bezeugten Religion.<sup>1)</sup> Diese Überzeugung ist die notwendige Voraussetzung, wenn der Dichter von Ps. 119<sup>66</sup> sagte: „An deine Befehle habe ich mich vertrauensvoll hingegeben.“<sup>2)</sup> Als selbstverständliche Grundlage der religiösen Stellung eines Jahwegetreuen ist der Glaube gewöhnlich gar nicht erwähnt. Aber auch seine ausdrückliche Erwähnung fehlt keineswegs so sehr, wie man jetzt öfters liest. In Sir. 15<sup>15 b</sup> kann „Glauben halten“ ebenso gut gemeint sein, wie „Treue üben“. Vgl. weiter „Abraham war gläubig (1 Mk. 2<sup>52</sup>) und gottliebend“ (Jub. 17<sup>17 f.</sup>) und „der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals (in Abrahams Zeit) geboren“ (syr. Baruchapok. 57<sup>2</sup>). In derselben Schrift (54<sup>5</sup>) sind die als Gottes Freunde erwähnt, „die sich im Glauben ihm und seinem Gesetz unterworfen haben.“<sup>3)</sup> Dies meinte im Grunde auch Rabbi Simlaj, indem er sagte, alle 613 Gebote, die man im Gesetze Moses später unterschied, seien von Habakuk auf den einen Satz „Der Gerechte wird in seinem Glauben leben“ reduziert worden.<sup>4)</sup> Noch deutlicher wird das Glauben z. B. in folgenden Stellen betont: „Da Achior alles das sah, was der Gott Israels getan hatte, glaubte er diesem Gotte (d. h. dessen Kundgebungen) mit Entschiedenheit“ (Jud. 14<sup>10</sup>); „welche Glauben haben an den Allmächtigen“ (4 Esr. 13<sup>23</sup>: Fidem ad Fortissimum); „an dem Tage, an welchem Israel glaubt“<sup>5)</sup> (Test. Dan 6); ferner im hellenistischen Kreise: z. B. „Die Gläubigen werden in Liebe bei ihm (dem Herrn) verharren“ (Sap. 3<sup>9</sup>); „ihr nun, die ihr denselben Glauben (wie Abraham und andere) an Gott habt, seid nicht betrübt!“

<sup>1)</sup> Von einem „wollenden Glauben“ (L. Baeck, Das Wesen des Judentums 1922, 86) zu reden, ist keineswegs im Sinne des alttestl. Schrifttums, sondern im Sinne des modernen Voluntarismus.

<sup>2)</sup> Mich ihnen gleichsam zu eigen gegeben (ganz ebenso Sir. 33<sup>3</sup> 4 Esr. 7<sup>24</sup>). Welch echter Glaube leuchtet aus Dn. 3<sup>18</sup> heraus!

<sup>3)</sup> „Qui in fide subiecerunt se tibi et legi tuae.“

<sup>4)</sup> M. Güdemann, Das Judentum in seinen Grundzügen etc. dargestellt (1902), 89; Leo Baeck, Das Wesen des Judentums (1905), 77 (1922, 125).

<sup>5)</sup> D. h. sich zu seiner wahren Religion wirklich bekennt.



(4 Mk. 16<sup>22</sup>);<sup>1)</sup> „das allein untrügliche und sichere Gut ist der Glaube an Gott“ (Philo, De Abrahamo § 46).

Von fraglicher Richtigkeit ist also die oft ausgesprochene Meinung, daß der Glaube nur an der Peripherie des religiösen Lebens der Judenschaft stehe, wie diese Meinung z. B. in diesen Worten liegt: „Das Judentum im Jahrhundert vor und nach der Zerstörung hat seinen Schwerpunkt nicht im religiösen Glauben, sondern im gesetzlichen Tun.“<sup>2)</sup> Von dieser gewöhnlichen Meinung wird erstens vergessen, daß das Glauben an Gott und seinen Heilsplan betreffs Israels gewöhnlich als selbstverständlich bei den jüdischen Schriftstellern vorausgesetzt ist.<sup>3)</sup> Zweitens spielt bei dieser gewöhnlichen Meinung auch eine Zusammenwerfung von *fides generalis* und *fides specialis* (s. u. b,  $\gamma$ , 2 und im Register) eine Rolle.

Dieser psychologische Vorgang des Glaubens konnte sich nach seinem Grundfaktor leicht mit dem Erkennen verbinden, und diese Verbindung mußte durch die schon oben (S. 458. 495 ff.) charakterisierte Richtung der Schriftgelehrsamkeit auf das Weisheitsstreben sehr begünstigt werden. Denn das Glauben ist ja nach seinem sprachlichen und religionsgeschichtlichen Grundbegriff das auf Kenntnissnahme von Mitteilungen eines Zeugen und auf Urteil gegründete Überzeugtsein. Dieses Glauben ist also mit dem Erkannthaben und Wissen verwandt, geht deshalb auch, wie leicht nachgewiesen werden könnte,<sup>4)</sup> in den Literaturen überhaupt in das Zeitwort „kennen oder wissen“ oft über. Um so leichter konnte dies im Kreise religiöser Lehrer geschehen, die das intellektuelle Interesse in der Pflege der Religiosität begünstigten. Denn das grundlegende Religionsbuch, das Gesetzbuch, wurde mit Vorliebe

<sup>1)</sup> Vgl. dort über das Festhalten der israelitischen Religionsüberzeugungen: 5 16 ff. 6 17 f. 9 1 f. 29 etc. „Ein mächtig Ding ist doch der Glaube. Nur zum Lohn für den Glauben hat Abraham diese und die jenseitige Welt gewonnen“ (Gorion, Die Sagen der Juden II, 1914, 179).

<sup>2)</sup> G. Aicher, Das AT. in der Mischna (1906), 53; ähnlich bei Bernfeld, Die Lehren des Judentums, erster Teil (1920), 33.

<sup>3)</sup> Allerdings nach Kaufm. Kohler, Grundriß einer Theologie des Judentums (1910) soll der Glaube eine Preisgebung des Gotteslichtes der Vernunft bedeuten. Mit Recht sagt Bousset darüber in der ThLZtg. 1912, 229, Kohler könne schon bei Philo lernen, was rechtverständener Glaube sei. Jedenfalls haben die Vertreter der alttestl. Religion von Gn. 15 6 an (s. o. S. 381) nichts für ihre Vernunft gefürchtet, wenn sie dem prophetischen Zeugnis gegenüber Glauben leisteten.

<sup>4)</sup> Vgl. meine Theol. AT.s (1922), § 94, 1, Anm.!

als Quelle der „Weisheit“ bezeichnet (s. o. S. 527). Ja, Sirach geht in seinem Buche von der Weisheit aus (1 1-10) und kommt dann auf die Furcht des Herrn zu sprechen (V. 11-13).

Also die Verbindung von *πίσις* und *γνώσις*,<sup>1)</sup> die nach dem psychologischen Wesen der Pistis begreiflich ist, zeigt sich in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit äußerst lebendig. Das Glauben steht bei ihr in vielfacher Konkurrenz mit dem Weisheitsforschen, ja befindet sich in der Gefahr, von ihm überwuchert zu werden.

β) Glauben und Erkennen nach ihren auf dieser Geschichtsstufe vorwaltenden Objekten und Produkten.

1. Unter den Gegenständen des Glaubens stand Gottes Dasein nicht nur selbstverständlich in erster Reihe, sondern dies wird auch ausdrücklich ausgesprochen. Denn es werden die verworfen, die „vom Höchsten behaupteten, daß er nicht existiere“.<sup>2)</sup> Auch für Philo ist die Existenz Gottes eine selbstverständliche Wahrheit, wenn sie auch von ihm in anschaulichster Weise entfaltet wird, wie z. B. in folgenden Stellen: „Der wahre Gott allein feiert (*ἐορτάζει*) wahrhaftig, er ist ja auch allein froh, und allein er freut sich etc.“ (De cherubim § 25), oder „Wenn er aufs Meer herab regnen läßt, Quellen aber (auch) in den wütesten Strecken voll Wasser stehen läßt, mageres und höckeriges und unfruchtbares Land bewässert, indem er Flüsse mit den Fluten begießt, was anderes stellt er da vor Augen, als den Überschwang seines Reichtums und seiner Güte?“<sup>3)</sup>

Ein Hauptgegenstand des Glaubens war aber der Monotheismus, die Lehre, daß es nur einen wahren Gott im Weltall gibt. Jetzt hatte die Erkenntnis, die einstmals aus der Großtat des Rettergottes (Ex. 15 11) hervorgeblitzt war (s. o. S. 240), sich dank der fortgehenden Belehrung der Propheten (s. o. S. 355. 399. 433f.) zur vollen Sicherheit entfaltet.<sup>4)</sup> Infolgedessen wurde der Monotheismus im Zeitalter

<sup>1)</sup> Also Glaube und Erkenntnis.

<sup>2)</sup> 4 Esr. 7 23: Superdixerunt Altissimo non esse.

<sup>3)</sup> Philo, *Legis allegoriarum* I, 13. — Die Bezeichnung Gottes als „des Seienden“ (Weish. 13 1) ist nur richtige Deutung von „Jahwe“ (Theol. AT.s § 49, 1; LXX: *ὁ ὢν*), ist also nicht mit Bertholet, *Das religionsgeschichtliche Problem etc.*, 9 als griechische Importware anzusehen.

<sup>4)</sup> Hängt mit der zunehmenden Klarheit des monotheistischen Gedankens nicht auch die wachsende Vertauschung des Eigennamens Jahwe durch den Gattungsnamen „Gott“ zusammen? Diese zeigt sich z. B.

der Schriftgelehrsamkeit als Gegenstand der religiösen Überzeugung betont.

Deshalb wurde das tägliche Morgen- und Abendgebet (Mi. Berakhôth 1 1-4) mit jenem Satze „Höre (sch<sup>e</sup>má3), Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als einer“ begonnen, indem man dessen ursprünglichen Sinn (s. o. S. 405) im Lichte der soeben wieder in Erinnerung gebrachten prophetischen Verkündigungen in das monotheistische Bekenntnis zu vertiefen gelernt hatte, daß der Gott der israelitischen Religion der einzige überhaupt sei. So tönt es heraus aus Sirachs Satz „Einer ist er von Ewigkeit“,<sup>1)</sup> und so tönt es weiter negativ und positiv: οὐκ ἔστι θεὸς πλὴν σου κτλ. (Sir. 33 [36] 5 43 27/29; Bar. 3 35/36), „θεὸς μόνος“ im Gesang der drei Männer, V. 67/90; 2 Mk. 7 37; 33 3 Mk. 6 18; „ὁ τοῦ κόσμου βασιλεὺς“ 2 Mk. 7 9; „μονάρχης“ 3 Mk. 2 2; vgl. auch noch „Damals widersprach mir niemand, denn niemand war vorhanden“ (4 Esr. 9 18 etc. bei Couard 18 f.). Diese Überzeugung wurde auch im heldenmütigen Kampfe der Makkabäerzeiten, im Leiden so vieler Märtyrer (Dn. 3 12 ff.; 4 Mk. 5—14: Eleasar; die sieben Brüder und deren Mutter; etc.) und im todesbereiten Protest bewährt, wie dieser z. B. gegen Menschenvergötterung sich erhob: Dn. 6 10 ff.; Est. 3 2-5; Sap. 7 5, besonders gegenüber dem Plane des Kaisers Caligula, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufstellen zu lassen.<sup>2)</sup> Polytheismus ist nur durch leere Einbildung oder Wahnglauben (κενοδοξία) der Menschen entstanden und führt zu Sittenlosigkeit (Sap. 14 14. 21-31; Rm. 1 14-32).

Das Bekenntnis zum Monotheismus findet man auch außer dem oben erwähnten Schemá3 etc. noch in mancher andern Formulierung. Die alte jüdische Sibylle (zunächst Buch III, 97—807; ca. 130 v. Chr.) redet die Griechen mit

gegenüber 2 S. 6 9 23 17 24 10 b 1 K. 12 15 2 K. 11 3. 10 22 19 in 1 Ch. 13 12 11 19 21 8. 17 2 Ch. 10 15 22 12 23 9 34 27, ferner in den Elohimpсалmen 42—83, im B. Daniel, außer Kp. 9, und Qh.

<sup>1)</sup> Sir. 42 21; im neuentdeckten Originaltext: אֱחָד הוּא מְרוֹכֵם.

<sup>2)</sup> 39/40 n. Chr. (Jos., Antiqu. XVIII, 8, 2; XIX, 6, 3 f.); vgl. Mt. 24 15. — Die instruktive Arbeit von Hub. Heinen „Zur Begründung des römischen Kaiserkultus“ (Bonn 1910) beginnt mit dem Jahre 48 v. Chr., denn „seit der Schlacht bei Pharsalus und mehr noch seit der Besiegung des Pharnaces bei Zela (47) wird Cäsar in der östlichen Reichshälfte als Gott verehrt“. Bei Heinen findet man die wichtigste neuere Literatur über den Kaiserkult.

folgenden Worten an: „Elendes Hellas, so höre doch auf, dich stolz zu erheben: Zu dem Unsterblichen fleh, dem Hochherzigen, und nimm in acht dich!“ (V. 732 f.; Friedlieb). Das Proömium zu den Oracula Sibyllina lautet in V. 7 (ed. Friedlieb, p. 2): „Ein (*Εἷς*) Gott ist es, der allein existiert, übergroß, ungeworden.“<sup>1)</sup>

Während in der nachexilischen Zeit von der Judenschaft der Monotheismus so oft durch Bekenntnis und Martyrium (s. o. S. 495. 509) vertreten wurde, nimmt die jüdische Gemeinde von Elephantine eine fragliche Stellung zum Monotheismus ein. Eine kurze Beurteilung derselben ist folgende. — 1. Allerdings für ihren monotheistischen Charakter sprechen diese Momente: Ihr Tempel wird der Tempel Jahu's genannt<sup>2)</sup> (Pap. 13495, Z. 6. 24), und die Vertreter der Gemeinde sagen in dieser Bittschrift für den Wiederaufbau des Tempels auch einfach „Unser Herr, der Gott des Himmels“ (Z. 2). — 2. Aber gegen die (rein) monotheistische Stellung dieser Gemeinde spricht dies: a) Freilich nicht sowohl ihr möglicher Zusammenhang mit den Freunden der Himmelskönigin (Jr. 44<sup>15-19</sup>) oder ihre zum Teil nichtjüdischen Eigennamen (Pap. 13479 etc.; s. o. S. 167) oder der schwer vermeidbare Schwur der Mibtachja bei der äg. Göttin Sati (Pap. 37112). b) Aber der Ausdruck „die Götter insgesamt (*kul*) mögen fragen nach deinem Heil“ (Pap. 13462). Der Ausdruck *kul* kann nicht mit „recht“ übersetzt werden.<sup>3)</sup> c) Die Tempelsteuer (Pap. 13488) wurde nicht bloß für den Gott Jahu, sondern auch für Aschem-Bethel und 3Anāth-Bethel gesammelt. — 3. Nach den beiden Seiten dieses Tatbestandes war jene Gemeinde a) nicht einfach monotheistisch.<sup>4)</sup> b) Aschem-Bethel usw. sind nicht als „Teiloffenbarungen des Himmelsgottes Jahu verstanden“ worden (Staerk aaO. 13), denn das gibt keinen klaren Sinn. c) „Im jüdischen Heer [von El.] hätten nicht bloß Juden gedient, sondern Vertreter anderer Nationen neben ihnen. Offiziell aber war es das jüdische Heer, und sein Gott war der jüdische Gott Jaho.“<sup>5)</sup> Aber auch darin steckt eine Unklarheit. Denn wenn „das jüdische Heer“ von El. in nationaler und religiöser Hinsicht gemischt war, war doch eben „sein Gott“

<sup>1)</sup> Übrigens negativ tritt später der Eifer für den reinen Monotheismus Israels auch in den weitreichenden Ummodelungen von heidnischen Götternamen zutage: Neben die Umwandlung von Ba3aljada3 etc. in Eljada3 etc. (S. 302) stellte sich die Umbildung von Marduk etc. in Merodakh etc. (Jes. 39 i etc. in meinem WB. 16 a 51 a 221<sup>b</sup> 226<sup>b</sup> 238<sup>b</sup> 245 a 310 a 353<sup>b</sup> 486 a) — zum Teil eine nachträgliche Monotheisierung des Gottesglaubens von Anhängern der alttestamentlichen Religion.

<sup>2)</sup> *Jāhu* und nicht *Jaho* ist auszusprechen nach Or. L. Ztg. 1913, 107 ff.

<sup>3)</sup> Gegen Staerk, Alte und neue aram. Papyri 1912, 68.

<sup>4)</sup> D. Chwolson, Beiträge zur Entwicklungsgesch. d. Jud. 1910, 53.

<sup>5)</sup> Hedwig Anneler, Zur Geschichte der Juden in Eleph. 1912, 87.



nicht bloß Jahu.<sup>1)</sup> d) Zugunsten des monotheistischen Charakters jener jüdischen Gemeinde kann aber dies gesagt werden, daß sie sehr tolerant und weitherzig auch Leute mit Nebengöttern zu sich gezählt hat. e) R. Muuss, *Der Jahwetempel in Elephantine* (in ZATW. 1916, 81 ff.) sagt (S. 86), daß „sich tatsächlich zwei fremde Gottheiten in E. erhalten hatten“. Er behauptet also, daß Israeliten mit Abfall zu fremden Göttern nach E. gewandert seien. Aber auf S. 90 muß er selbst zugestehen: „Als der Tempel zerstört war, riefen sie zu יהו [Jahu] allein. Sie selbst waren sich sicher nicht bewußt, das erste Gebot Moses übertreten zu haben.“ Muuss aber hat keinen sichern Grund aufgezeigt, aus dem jene Leute jetzt hinterher der Übertretung des ersten Gebotes beschuldigt werden dürften.

In dem Glauben an die Einheit des wahren Gottes der Welt war aber für den frommen Israeliten selbstverständlich die Überzeugung von dessen Ewigkeit und allen wahrhaft göttlichen Eigenschaften, von seiner Schöpfertat und Weltregentenstellung sowie seinem Heilsplan eingeschlossen. Im Grunde bedarf es dafür keiner ausdrücklichen Belege. Aber es kann ja z. B. angeführt werden, daß in den Formeln des Tischgebets Gott immer und immer wieder als der Schöpfer gepriesen wird (Mi., Berakhôth 5 1 f.), daß „der ewige Gott Jahwe, der Schöpfer der Endpunkte der Erde, nicht ermattet“ (bab. Tašanîth 2 a), und daß „in Abrahams Herz das Wort kam: Alle Zeichen der Sterne und die Zeichen der Sonne und des Mondes, alle sind in der Hand Gottes — wozu erforsche ich (sie)? Und siehe, das Wort Gottes ward durch mich [den Engel des Angesichts] zu ihm geschickt, indem er sprach: Komm du aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen werde etc.“ (Jub. 12 17. 22; Gn. 12 1; Sir. 39 16/21 42 15-43 33/37; „der Schöpfer des All (*ha-kol*)“ 51 12 d (hbr.) — Dieser Gott wurde wegen seiner Weltstellung gern „der Gott des Himmels“ (vgl. Ps. 115 16 a; 2 Ch. 36 23 || Esr. 1 2; 5 11 f. Neh. 1 5 Dn. 2 18 ff.<sup>2)</sup> Tob. 10 12 vgl. Apok. Joh. 11 13) oder Allherrscher

<sup>1)</sup> Um die Alleinverehrung Jahwes handelt es sich und nicht um „die Preisgabe Jahwes“. Kittel, *Geschichte II* (1912, 575 = 1922, 503<sup>2)</sup>) ist beruhigt, wenn den Elephantinern nicht diese Preisgabe zuzuschreiben ist, obgleich sie doch trotzdem Vielgötterei treiben, also das erste Prinzip der mosaischen Religion (Ex. 20 3) verletzen konnten. — Diese religionsgeschichtliche Hauptfrage berühren Stade-Bertholet und Meinhold nicht.

<sup>2)</sup> So auch in den Assuân-Texten (vgl. die Stellen in meinem WB. 563 a). Dort steht auch „Gott des All“ (Strack, ZDMG. 1911, 828).

und ähnlich (*Παντοκράτωρ* etc. Sir. 50<sup>14/16</sup>. 17 Jud. 8<sup>13</sup> Sap. 7<sup>25</sup> 2 Mk. 1<sup>25</sup>; Sir. 46<sup>5/6</sup>; 3 Mk. 5<sup>51</sup>) genannt.

Insoweit ist also der Satz von O. Holtzmann (Die jüd. Schriftgelehrsamkeit etc., S. 10), daß die Schriftgelehrten „die großen Glaubensgedanken behüteten und von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten“, wohlberechtigt.

2. Aber das mit dem Glauben in jener Geschichtsperiode besonders eng vergesellschaftete Erkennen ließ die alten Objekte des israelitischen Glaubens nicht einfach unberührt, sondern bearbeitete sie, und die wesentlichen Richtungen und Produkte dieser — religiösen — Denkarbeit sind die folgenden.

Erstens leitete sich in jenen vier Jahrhunderten ein zweifacher Prozeß der Denkarbeit in bezug auf die Gottesvorstellung ein, den man kurz die Idealisierung und die Transzendentalisierung des Gottesbegriffs nennen kann.

Jener erstere Prozeß der Idealisierung braucht nur mit dem einzigen Satze beschrieben zu werden, daß man dahin strebte, die vermenschlichenden (anthropomorphischen und anthropopathischen) Ausdrücke, die im älteren Schrifttum in bezug auf Gott gebraucht sind, vielfach zu vermeiden strebte. Denn z. B. statt und „Jahwe fuhr herab“ (Gn. 11<sup>5</sup>) setzte das Targum Onqelos: „und es enthüllte sich Jeja“, oder statt „Laß dich es gereuen!“ (Ex. 32<sup>12</sup>) steht in der LXX: „werde gnädig (*ἰλεως γένου*)!“<sup>1)</sup>

Der Prozeß der Transzendentalisierung muß als tiefer eingreifend genauer abgeleitet und entfaltet werden. Nämlich zunächst aus ehrfurchtsvoller Scheu vor der Gottheit, wie diese Scheu ja hauptsächlich unter dem Eindruck der leider notwendigen Strafgerichte entstehen mußte (s. o. S. 432f.), kam man auf den Gedanken, die Gottheit möglichst über die Berührung mit dem Diesseits hinausheben zu sollen. So setzte eine Bearbeitung der alten Aussagen über Gottes Wesen und Weltbeziehung ein, die natürlich sehr mannigfaltige Seiten und Ergebnisse besitzen mußte. Die wichtigsten können in Kürze so angedeutet werden.

<sup>1)</sup> Weitere Beispiele gibt Zach. Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, S. 21 f. 82 f. 130 f. etc.; Leo Baeck, Das Wesen des Judentums (1905), 14 f.; 1922, 21.

Schon in bezug auf den Gottesnamen, der doch in der legitimen Religion Israels das einzige Mittel war, die Gottheit in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmbarkeit zu ziehen (S. 261), zeigt sich wesentlich im Zeitalter der Schriftgelehrsamkeit eine Scheu vor dem Gebrauch und der damit drohenden Profanierung (Lv. 24<sup>16</sup>) der Bezeichnung Jahwe als des Eigennamens der Gottheit. Daher schloß sich an die oben S. 508<sup>4</sup> erwähnte anders motivierte Vermeidung des Namens „Jahwe“ später dessen Ersetzung durch *'adonāi* „der HErr“ (Gn. 24<sup>b</sup> etc.; LXX: (ὁ) κύριος).

Dieser Zusammenhang der Dinge wird erstens verkannt, indem Beer, Die Bedeutung etc. (s. o. 487<sup>1</sup>) 1922, 24 sagt: „In diesem Namenstausch faßt sich der ganze Ertrag der bisherigen Entwicklung wie in einem Brennpunkt zusammen, und damit ist die Linie zu Ende gezogen, deren Ausgangspunkt das die Fesseln der antiken Volksreligion zerreißen Wort des Propheten Amos (um 750 v. Chr.) bildet: „„Gott steht den Juden nicht näher, als jedem andern Volk““ (97).“ Wird so diese negative Erscheinung, diese Steigerung in der anders motivierten Vermeidung des Namens Jahwe falsch zu einem positiven epochemachenden Ereignis der Religionsgeschichte gestempelt, so leistet zweitens Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. (1914), 212 sich den Satz: „Ein wichtigstes Faktum ist es, daß die Juden damals anfangen, sich ihres alten Jahwe zu entledigen.“ Er meint, die Annahme, „daß fromme Scheu sie bewegen habe, den Namen nicht mehr auszusprechen“, sei falsch, denn „sie hätten ihn doch nicht aufgeben können, wenn ihr geschichtlicher, nationaler, ihnen allein eigener Gott noch wahrhaft lebendig gewesen wäre“. — Eine solche naive Verwechslung von Form (Benennung) und Sache (der Gottesglaube selbst) ist wohl nicht zweimal in der Wissenschaft vorgekommen.

Ferner meinte man, das Hereinwirken Gottes in die diesseitige Welt auf Mittelwesen übertragen und noch in anderer Weise von Gott fernhalten zu sollen.

Zu ihnen ist allerdings nicht der Geist Gottes zu rechnen, wie er z. B. in Ps. 139<sup>7</sup> mit den Worten „Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste?“ erwähnt wird. Auch da ist der Geist Jahwes mit diesem selbst zusammengedacht. Der Geist Gottes ist auch an dieser Stelle nur das von Gott, der selbst „Geist“ ist (Jes. 31<sup>3</sup>), hinausdrängende und hinauswirkende Reale als Träger der göttlichen Kraft, das aber nicht als eine neben Gott stehende Größe oder Hypostase gedacht ist. Auf den letzteren Begriff führt auch nicht der in Ps. 139<sup>7</sup> mit

dem Geiste Gottes parallele Ausdruck „das Angesicht Jahwes“. Denn mit *Panim* Jahwes ist nach Ex. 33 2ff. 14 nur sozusagen die strahlende Konzentration an den Rändern der göttlichen Geistessphäre gemeint. Ebenso wenig ist der Gedanke an eine „Hypostase“ an andern Stellen (Jes. 63 10ff. Hag. 2 5 Sach. 7 12 Neh. 9 20. 30) gemeint, in denen neuerdings mit mehr oder weniger Sicherheit eine „Rû<sup>ach</sup>-Hypostase“ gefunden worden ist (von Volz, Der Geist Gottes etc. 1911, 146).

Volz muß ja auch selbst hinzusetzen: „Die Hypostasierung ist freilich noch nicht so weit fortgeschritten, daß der Rû<sup>ach</sup> eine eigentliche aktive Tätigkeit neben oder statt Jahwe zugeordnet werden könnte, sie ist nur Prinzip oder Ausdruck bestimmter Erscheinungen oder Erfahrungen; Jahwe wirkt durch die Rû<sup>ach</sup>“ (S. 152). Dadurch hat er aber selbst die Behauptung von einer in den angeführten Stellen vorliegenden Hypostase des Gottesgeistes zurückgenommen.

Das Urteil, daß der Geist als eine selbständig neben Gott existierende Wesenheit — und nur dies wäre eine „Hypostase“ — vorgestellt worden sei, muß auch in bezug auf manche spätere Stellen unsicher bleiben. In Jud. 16 14, 17<sup>1)</sup> heißt es: „Du sandtest deinen Geist, und er baute.“ Volz findet da, wie auch in den folgenden Stellen, „deutlich die Rû<sup>ach</sup>-Hypostase“. Aber der nächste Satz lautet: „Und es gibt niemanden, der deiner Stimme widerstehen wird.“ Da ist also doch wieder Gott selbst als der Handelnde, der Schöpfer gedacht. Also kann der Gedanke an den Geist als eine Hypostase „Demiurg“ nicht als vollzogen gelten.<sup>2)</sup> Ebenso muß ich betreffs des Buches Weish. Sal. urteilen, denn grundlegend ist doch ein Satz, wie dieser: „Das Pneuma des Herrn erfüllt den Erdkreis, und das das All Umfassende weiß jedes Wort“ (1 7). Unsicher bleibt die Sache sogar bei Philo, wenn er auch dem Geiste Eigenschaftswörter, wie „unsichtbar“ und „allweise“ beilegt. Wohl aber wird der Geist als selbständiges, persönliches Wesen gedacht sein, wenn in Hen. 60 15 gesagt ist: „Während des (Donner-) Schlages trifft der Geist seine Anordnung.“ Noch deutlicher ist es im Martyrium Jes. 5 14: „Jesaja schrie weder noch weinte er, als er zersägt wurde, sondern sein Mund unterhielt sich mit dem heiligen Geist.“ Auch in der rabbinischen Literatur ist die

<sup>1)</sup> V. 14 bei Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece.

<sup>2)</sup> Volz aaO., S. 175 f. meint, daß der Prozeß der Hypostasierung des heiligen Geistes durch die Bekanntschaft mit dem persischen Spenta Mainju (s. o. S. 486) begünstigt worden sei. Aber in der späten Zeit, in der nach meiner Überzeugung (s. o.) eine solche Hypostasierung erst konstatiert werden kann, war — für die betreffenden Schriften — der persische Einfluß nicht mehr naheliegend.



rû<sup>a</sup>ch ha-qodesch oft als eine selbständig neben Gott stehende und selbsttätig handelnde Wesenheit erwähnt. Man vergleiche einerseits: „Jahwe erfüllte den Bešal’el mit rû<sup>a</sup>ch elohîm, mit Weisheit, Verstand usw.“ (Ex. 35<sup>31</sup>) und andererseits, was in bab. Berakhôth 55a dafür steht: „Die rû<sup>a</sup>ch elohîm erfüllte ihn mit Weisheit und Einsicht.“ Der Geist Gottes gilt auch in der jüdischen Theologie als ein Geschöpf Gottes (Weber § 40, 1), aber er wird oft als eine Persönlichkeit behandelt, wie z. B. wenn er als Verteidiger Israels auftritt, der dessen Verdienste vor Gott aufzählt (Wajjiqra rabba, Kap. 6). Noch später freilich wurde die Auffassung des heiligen Geistes als eines persönlichen Wesens in der rabbinischen Theologie zurückgedrängt.<sup>1)</sup>

Ein Mittelwesen ist auch nicht in der Weisheit zu finden. Dies dürfte sich in Kürze so beweisen lassen.

In Hi. 28 ist betreffs der Weisheit, die nur Gott sah (V. 27<sup>a α</sup>), zweierlei ausgesagt, nämlich a) daß Gott sie erzählte (V. 27<sup>a β</sup>), d. h. entfaltete oder in ihre einzelnen Momente zerlegte, und b) daß er sie bereitete (27<sup>b α</sup>), d. h. mit Dasein beschenkte. Bedeutet diese letztgenannte Aktion nun, daß Gott die Weisheit α) zu einem Wesen sich hat verdichten lassen, oder β) daß er sie in seiner Schöpfung verkörpert hat? Diese zweite Deutung ist die bei weitem wahrscheinlichere. Also ist gemeint: Er bereitete sie in seinem weisheitsvollen Weltplan, d. h. er gestaltete seine Schöpfung zu einem Spiegelbilde seiner Weisheit.

Die Weisheit von Hi. 28<sup>27</sup> ist demnach die Weltidee, wie auch M. Friedlaender, Griechische Philosophie im AT. (1904) annimmt. Sellin, Spuren griech. Phil. im AT. (1905), 18 bemerkt dagegen: „Als Gott das All schuf, da war auch sie schon da, da erwog er sie von allen Seiten und bis auf den tiefsten Grund ihres Wesens und versagte sie dem Menschen: weiter steht nichts da.“ Aber auch das steht ja nicht da, daß „als Gott das All schuf, auch die Weisheit schon da war“. Was vielmehr in den Textworten steht, ist oben gesagt.

Sodann nach Pv. 8<sup>22 f.</sup> schuf Gott die Weisheit am (mein WB. 427<sup>b</sup>) Anfang seines Weges, d. h. als erstes Produkt seiner schöpferischen Aktion. Da kann der Ausdruck „Weisheit“ den weisheitsvollen Weltplan bezeichnen, und ein wirkliches, äußerlich existierendes Wesen soll die Weisheit dort auch trotz des

<sup>1)</sup> Oesterley and Box, The Religion etc. of the Synagogue (1907), 185 f. Diese Zurückdrängung ist doch eine Spur von Polemik gegen das Christentum. Auch neuerdings spricht Herm. Cohen, Der heilige Geist (in Festschrift für Guttman 1915) von „dem Heil. Geist, der dem Menschen mit Gott gemeinsam ist“ [??].

weiteren Verlaufs des Textes nicht sein. Denn der Verfasser der zusammenhängenden Einleitung zum Proverbienbuche (Kap. 1—9), die schon eben als zusammenhängende Abhandlung dessen jüngster Bestandteil ist,<sup>1)</sup> stellt die Weisheit auch an solchen Stellen, wo die personenartige Darstellung derselben unzweifelhaft als die rhetorische Figur der Personifikation gemeint ist, wie ein lebendiges, individuelles Wesen hin. Man höre von 1<sup>20</sup> an: „Die Weisheit klagt draußen und läßt sich hören auf den Gassen; sie ruft am Tore etc.“ und ebenso in 8<sup>1f.</sup>: „Ruft nicht die Weisheit etc.“ Der Verfasser meint also auch in 8<sup>22ff.</sup> nur dieselbe Weisheit, von der er in 3<sup>19f.</sup> sagt: „Jahwe hat die Erde durch oder mit Weisheit gegründet.“ Sie bezeichnet also nur den weisheitsvollen Weltentwurf oder die Weltidee. Diese ist nur so, wie auch die Schlechtigkeit in 7<sup>10ff.</sup> und die Torheit in 9<sup>13-18</sup>, dichterisch personifiziert.

Meine in „Stilistik etc.“ 105f. durch viele Parallelen beleuchtete Auffassung ist auch durch E. Sellin, Spuren griechischer Philosophie im AT. (1905), 19 gebilligt worden.<sup>2)</sup> — Bousset 395 begründet seine Behauptung, daß in Pv. 8<sup>22</sup> mehr als eine Personifikation der Weisheit vorliege, nicht. „Werkmeisterin“ (V. 30) kann auch die göttliche Weltidee in rhetorischer Personifikation genannt sein (gegen Couard aaO., 95). Unrichtig spricht also wieder Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 175 von „Hypostasierung der Weisheit“ in Pv. 1—9, wie auch Beer, Die Bedeutung etc. (s. o. S. 487<sup>1</sup>), 1922, 15. — Übrigens die Frage, ob מְדַבֵּר, das der grammatischen Parallelen nicht entbehrt (mein Lehrgebäude 2<sup>124</sup>) und auch von der LXX (ἀκούζουσα)<sup>3)</sup> anerkannt wird, mit מְדַבֵּר „Pflegling, Pflegekind“ zu vertauschen ist, muß ich verneinen.<sup>4)</sup> Denn die Gedankenreihe, daß „die Weisheit vor Urzeiten als Embryo im Mutterleibe

<sup>1)</sup> Vgl. meine Einleitung ins AT., § 84, 3.

<sup>2)</sup> Auch Hudal, Die rel. u. sittl. Ideen des Spruchbuchs 1914, 153 kommt zu diesem Schluß: „Der objektive Weisheitsbegriff ist nicht als rein spekulativ betrachtete Eigenschaft im göttlichen Wesen aufgefaßt, sondern stellt vielmehr ein Prinzip des Handelns in Jahwe dar, das dichterische Begeisterung zur Personifikation erhebt.“

<sup>3)</sup> Vgl. das „cuncta componens“ der Vulgata und *αὐτίς* in Sap. 7<sup>21</sup>!

<sup>4)</sup> Trotz Frankenberg im HK. zur Stelle, Sellin aaO., 17, Stade-Bertholet 176, Volz im Auswahls-AT., 15. Lief., 109; Meinhold, Einführung (1919), 273 u. a. Das Targum z. St. lautet übrigens: „Und ich war an seiner Seite (בְּצִדוֹ) מְדַבֵּר מִתְּחִלָּה“, und Levy im Targumwörterbuch 1, 198 übersetzt dies mit „glaubhaft“, aber es heißt wahrscheinlich „beglaubigt“, wie es in Nm. 12<sup>7</sup> in bezug auf Moses gesagt ist, oder „treu“.

gewirkt (V. 22), dann, als die Welt noch nicht war, geboren wurde (V. 24-26) und dann, als Gott die Welt in die Wirklichkeit rief, sie ein spielendes, von ihm gepflegtes Kind war“ (V. 30 f.; Sellin 18), steht weder im Texte noch gibt sie einen ansprechenden Sinn.<sup>1)</sup> Viel natürlicher ist es, daß die Weisheit, die weisheitsvolle, Gott natürlicherweise entzückende Weltidee, gleichsam Gottes künstlerisches Organ bei der Weltschöpfung gewesen ist.<sup>2)</sup>

Ferner nur eine personifizierende Erzählung liegt auch in Sir. 24 3ff. vor. Denn auch da ist die Weisheit eine Eigenschaft Gottes, die sich in der Schöpfung der Welt und in der Leitung Israels entfaltet. Dies ergibt sich deutlich aus den Worten „und ich wurzelte ein in einem verherrlichten Volke“ (Israel; V. 12). Von einem realen Wesen, einer neben Gott stehenden Hypostase, wäre diese Ausdrucksweise nicht gebraucht worden.<sup>3)</sup> Die Weisheit ist von Sirach auch nicht als ewig (eternally) neben Gott existierend gedacht worden.<sup>4)</sup> Denn wenn es in 1 4 heißt, daß „seine (Gottes) Weisheit ist vor allen Dingen“, so ist nur gemeint, daß die Weisheit als Gottes Weltidee eher aufleuchtete, als sie in den Dingen realisiert wurde.<sup>5)</sup>

Nur eine Personifikation der Weisheit wird ferner in Sap. 6 15 b ff. vorgeführt. Die Worte „damit ihr Weisheit lernet“ (V. 10 b) zeigen dies mit grundlegender Wucht.<sup>6)</sup> Auch in „ich freute mich bei allem, weil die Weisheit es leitet“ (7 12 a) stellt diese nichts anderes als die Weisheit Gottes (vgl. „deine Weisheit“ in 9 2) dar, welche Welt und Geschichte lenkt. Denn Salomo konnte diese Weisheit in sich aufnehmen (vgl. „ich lernte“ 7 13 vgl. 27 c 10 16) und reproduzieren, und die Weisheit ist nicht anders gemeint als die Torheit (10 8 b).

Richtig sagt auch Gregg, *The Wisdom of Solomon* (Cambridge Bible 1909), p. XXXV: „She is personal, but not a

<sup>1)</sup> Auch Volz aaO. legt in den Text den ungehörigen Gedanken, „die Weisheit erzähle ihre Geburt, wie sie empfangen [!] ward etc.“

<sup>2)</sup> Daß Gott „vermöge ihrer die Welt ins Dasein gerufen habe“ (Meinhold, Einführung 1919, 273), ist schon wieder zuviel gesagt.

<sup>3)</sup> Nicht doch also „wird in c. 24 die Grenze zwischen der dichterischen Personifikation und der Hypostasierung überschritten“ (N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach* 1913, 7). Fast richtig urteilt H. W. zur Nieden, *Jesus Sirach* (1917), 8.

<sup>4)</sup> Gegen Hughes, *The Ethics of the Jewish Apocryphal Lit.* (1910), 28.

<sup>5)</sup> Wenig klar spricht darüber Oesterley, *Ecclesiasticus* 1912, L.

<sup>6)</sup> Noch nicht beachtet von Stade-Bertholet 394 f.

person.“ Der Verfasser der Sapiaientia betrachtet die Weisheit auch nicht als eine Emanation (1 14). Er verteidigt sich nicht gegen den Schein des Polytheismus, während Philo (s. u.), weil er den Logos als ein auf der Grenzscheide zwischen Schöpfer und Geschöpf stehendes Gebilde angesehen hat, seinen Monotheismus verteidigen mußte (De somniis § 39). Übrigens Schürer urteilt so: „Was in Pv. 8 f. mehr poetische Personifikation ist, wird in Sap. Sal. zur philosophischen Theorie“ (II, 756). Aber das ist undeutlich. Ferner E. Bittlinger<sup>1)</sup> sagt: „Einen bedeutenden Fortschritt in der Materialisierung des Begriffs „Weisheit“ zeigt die Weish. Sal. Hier wird die Weisheit fast zu einer selbständigen Hypostase neben Gott.“ Das beruht jedoch, wie oben nachgewiesen ist, auf bloßem Schein. Unrichtig kommt also auch Hesselgrave, The Hebrew Personification of Wisdom 1910 trotz des Titels seiner Broschüre zur Annahme einer Hypostasierung der Weisheit.<sup>2)</sup>

Indes die Transzendentalisierung der Gottheit machte in der jüdischen Theologie Fortschritte, die auf mehrfache Weise hervortraten:

Zunächst sind schon solche Ausdrucksweisen für „Gott“, wie „König der Könige der Könige“ (Landau, Synonyme für Gott 1888) beachtenswert. Sehr häufig begegnet der Ausdruck „der Heilige“, wie in dem oftmaligen „der Heilige, gepriesen sei er!“ (bab. Berakhôth 5 a etc.).<sup>3)</sup> Wie man also eine Eigenschaft Gottes statt desselben setzte, so auch seinen Aufenthaltsort. Dies findet man in dem Ausdruck „die Furcht des Himmels“ etc. (Dn. 4 23 etc.; 1 Mk. 3 19 2 Mk. 9 20 b; Pirqê Abôth 1 3 4 4 etc.) statt Gottesfurcht.<sup>4)</sup> Sodann macht sich ein eigenartiger Ge-

<sup>1)</sup> Bittlinger, Die Materialisierung der religiösen Vorstellungen (1905), 43.

<sup>2)</sup> Nach Max Margolis in Jewish Qu. Review 1912, 145. -- W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation (Christiania 1913), 91 sieht die polytheistische Volksreligion des Judentums (s. o. S. 510) als den Boden einer innerjüdischen Entwicklung der Annahme von Hypostasen an. Das ist gewiß ein naheliegender Vorgang, soweit es gemäß meiner Darlegung zur Schöpfung wirklicher Hypostasen neben Gott gekommen ist. Über den auch von Schencke als möglich hingestellten Einfluß des Parsismus s. o. S. 514, Anm. 2!

<sup>3)</sup> Um den Ausdruck Mund Gottes zu vermeiden, gebraucht der tannaitische Midrasch פִּי הַקֹּדֶשׁ „der Mund des Heiligen“ (Siphre zu Nm. 15 31 etc. bei W. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung 1899, 168 f.).

<sup>4)</sup> Die Mekhilta zu Ex. 22 20 sagt „die den Himmel fürchtenden“; Himmelreich (Mt. 3 2 13 31 etc.) || Gottesreich (Mr. 4 31 etc.); Mt. 21 25 || Mr. 11 30 Lk. 20 4; Lk. 15 18 Jh. 3 27; in der Cambridger Beza-Handschrift werden die



brauch von „vor Gott“ oder „von vor Gott“ geltend. Das läßt sich schon an folgenden Stellen beobachten: 1 Ch. 29<sup>12</sup> 2 Ch. 19<sup>2</sup> ohne ältere Parallele; Dn. 6<sup>11f.</sup> Esr. 7<sup>19</sup> Dn. 2<sup>18</sup>: Gnade von vor dem Gott des Himmels; 5<sup>24</sup> etc. (mein WB. 598a): statt „Gott weiß“ (Gn. 3<sup>5</sup>) steht im Targum Onqelos: „Es ist offenbar vor Jeja“ (3<sup>3f.</sup> 13 4<sup>1b</sup> 16; 31<sup>42</sup>); statt „zu (אלה) Jahwe“ (Ex. 24<sup>2</sup>) steht *liq<sup>e</sup>dām* „hin vor Jeja“.<sup>1)</sup> Damit berührt sich, daß schon in Est. 4<sup>14</sup> statt „von Gott“ gesagt ist „von einem andern Orte (*maqôm*) her“,<sup>2)</sup> daß ferner „sie sahen den Gott Israels“ (Ex. 24<sup>10</sup>) vom Hellenisten in der LXX ersetzt ist durch „καὶ εἶδον τὸν τόπον κτλ.“, und so wurde der Ort (מקום) Gottes oft ein Ersatz für „Gott“ selbst. So findet man es in „Geliebt sind die Israeliten, denn sie sind Kinder für den Ort“ (*lammaqôm*; Pirqê Abôth 3<sup>14</sup>) oder „mit zehn Versuchungen versuchten unsere Väter den Ort“.<sup>3)</sup> — Leicht begreiflich ist, daß der Ausdruck „Gott oder Jahwe etc.“ auch durch „der Name“ (*par excellence*; der Name, der über alle Namen ist) ersetzt wird. Wie dies sich in Dt. 28<sup>58</sup> und vollends Lv. 24<sup>11</sup>

σεβόμενοι von AG. 17<sup>4</sup> durch *caelicolae* „Himmelsverehrer“ wiedergegeben; — „caelum metuentes Judaei“ steht nicht bei „Horaz“, wie Wellhausen, *Isr. und jüd. Gesch.*<sup>7</sup>, 212 sagt, und kommt überhaupt nicht vor, sondern nur „nil praeter nubes et caeli numen adorant“ bei Juvenal, 14. Satire, V. 97, und *caelicolae* bei späteren Juristen (*codex Theod.* XVI, 8, § 19 und *codex Just.* I, 9, § 12) nach Jac. Bernays, *Die Gottesfürchtigen bei Juvenal* (*Ges. Abhandlungen* II, 71). — Diese Erscheinung wird von Wellhausen *aaO.* falsch mit den Worten gedeutet: „Man sieht aus diesen sprachlichen Erscheinungen am allerdeutlichsten, wie sehr der Universalismus die Juden beherrschte.“ — Manches andere Material geben A. Marmorstein, *Midrash Haserot we-Yeseret* (London 1917), IX etc. und J. Boehmer, *Die neutestamentliche Gottesscheu* (1917), 1 f.

<sup>1)</sup> Das Targum Jeruschalmi (Ginsburger, *Das Fragmententhargum* 1899, S. 3) sagt zu Gn. 1<sup>2</sup>: und der Geist der Barmherzigkeit von vor Jeja war hauchend über dem Wasser.

<sup>2)</sup> Aus Unkenntnis betreffs dieser Erscheinung meint Wa. von Hauff, *Die Entstehung des AT.* (1921), 115, dort könne der Gottesname absichtlich gestrichen sein.

<sup>3)</sup> 5<sup>4</sup>; 3Edujoth 5<sup>6</sup> etc.; Raschi zu Mal. 3<sup>24</sup>. Weber 148, Oesterley 162, Bousset 363 geben keinen Beleg. — Übrigens ist „Ort“ (τόπος) auch bei Philo eine Bezeichnung Gottes, vgl. z. B. *De somniis* 1, 11 (*ed. Mangey* I, 630). Dort ist diese Ausdrucksweise gegründet auf „er stieß auf den Ort“ (Gn. 28<sup>11</sup>; mein WB. 242a; vgl. das arab. *maḳâm* bei Greßmann, *Erdgeruch* etc. 1909, 17) und auf die oben erwähnte LXX-Übersetzung von Ex. 24<sup>10</sup> und ist gesagt: „Gott wird Ort genannt, weil er zwar alles umfaßt, aber durchaus von nichts umfaßt wird, und er der Zufluchtsort von allen ist.“

anbahnt, so zeigt es sich z. B. in „sein Name ist mächtig immerdar“ (Hen. 41 6), oder in „durch seinen Namen gerettet werden“ (50 3),<sup>1)</sup> oder wieder deutlicher in „Der bete ein kurzes Gebet, indem er spricht: Hilf, o Name (הַשֵּׁם), deinem Volke!“ (Mi., Berakhôth 4 4).<sup>2)</sup>

Eine andere Reihe von Mitteln des Ersatzes für Gott ist diese: *Mēmṛā* „das Wort“, indem das göttliche Sprechen zu einem Wesen und zum Vertreter der Gottheit gemacht wurde. Statt „Zeichen des Bundes zwischen mir und euch“ (Gn. 17 11) setzt Onqelôs: „Zeichen des Bundes zwischen meinem *Mēmṛā* und euch“; etc. sehr oft, wie z. B. das Targum Jeruschalmi<sup>3)</sup> bei Gn. 1 27 sagt: und es schuf das *Mēmṛā* Jejas den Menschen etc. — Auch die von der göttlichen Herrlichkeit erfüllte (1 K. 8 11) Wohnung (שְׂכִינָה, *Schekhîna*) Gottes wurde verselbständigt und für Gott selbst gesetzt. Denn man liest z. B., daß sich auf Hillel den Alten und andere die *Schekhîna* herabsenkte (bab. Sanhedrîn 11 a). — Als besonderer Vertreter Gottes wird auch der Metatron (vgl. *μετάτροπος*) erwähnt. Nach bab. Chagîga 15 a ist es ihm allein gestattet, im göttlichen Gemache zu sitzen und die Verdienste Israels aufzuschreiben.

Dieselbe Tendenz, Gott über die von den älteren Zeugnissen der Religionsgeschichte gezogene Linie hinauszuhoben, die freilich auch die Gefahr in sich schloß, die lebendige Verbindung zwischen Gott und Welt zu töten und Gott zu depossedieren, — diese selbe Tendenz führte auch dazu, die Engel da zu erwähnen, wo in den Texten selbst Gott genannt ist. So findet sich für „Gott“ oder „Jahwe“ des hebräischen Textes im Samaritanischen Pentateuch „der Engel Gottes“ (מַלְאָכַי אֱלֹהֵינוּ Nm. 22 20 23 4) und „der Engel Jahwes“ (V. 5. 16). Ferner das Targum Onqelôs ersetzt „es hat sich offenbart Gott“ (Gn. 35 7) durch „es haben sich offenbart die Engel Jejas“. Für „Laß mich (Gott) los, denn die Morgenröte ist emporgestiegen“ (Gn. 32 27/26), heißt es im Targum Jeruschalmi:<sup>4)</sup> „Laß mich los, denn die Säule der Morgenröte ist emporgestiegen, denn herangerückt

<sup>1)</sup> Andere von Couard 35 zitierte Stellen gehören nicht hierher.

<sup>2)</sup> Auch von den Samaritanern wird statt Jahwe manchmal שִׁמְעָה „der Name“ geschrieben und stets *schemá* gelesen (Petermann, *Lingua Samaritana*, p. 78. 81).

<sup>3)</sup> In Buxtorfs *Biblia rabbinica*, Bd. II am Schlusse.

<sup>4)</sup> Ginsburger, *Das Fragmententhargum* (1899), S. 17 f.

ist der Termin (des Sichzurückziehens) der Engel der Höhe.“ In Ex. 4<sup>24</sup> setzte der Hellenist: „Es stieß auf ihn ἄγγελος θεοῦ, wo der MT. „Jahwe“ hat. Ebenso ist es Ri. 6<sup>14. 16</sup>, und „von Gott weg“ Ps. 8<sup>6a</sup> wird in LXX wiedergegeben durch παρ’ ἀγγέλους.<sup>1)</sup> Damit hängt zusammen, daß statt „zu seiner Rechten war Feuer ein Gesetz für sie“<sup>2)</sup> in LXX gesetzt ist ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ (Dt. 33<sup>2b</sup>; vgl. AG. 7<sup>53</sup> Gal. 3<sup>19</sup> Hbr. 2<sup>2</sup>).

Erklärlicherweise mußte die transzendentalisierende Auffassung Gottes auch zu einer reicheren Ausbildung der Lehre von den Engeln führen. Dies zeigt sich hauptsächlich in den späteren Angaben über die Zahl, Namen und Funktion der Engel.

Die „heiligen Myriaden“ von Dt. 33<sup>2a</sup> (diskutiert in meinem Komm. 1917 z. St.) sind zu einer „Myriade von Myriaden“ geworden ([2 K. 6<sup>17</sup> Ps. 68<sup>18</sup> Hi. 25<sup>3</sup>] Dn. 7<sup>10</sup> Apok. Jh. 5<sup>11</sup>). — In einem solchen Heere (Dn. 4<sup>32</sup>) mußte es natürlich auch Rangverschiedenheiten geben: Fürsten (שָׂרִים) werden erwähnt Dn. 10<sup>13 121</sup> und Erzengel (4 Esr. 4<sup>36</sup>: archangelus; griech. Baruchapok. 10f.), und zwar vier (Hen. 9<sup>1</sup>; syr. Baruchapok. 6<sup>4</sup>) oder sechs (Hen. 20<sup>7</sup>; im Griech.: sieben) oder sieben (Tob. 12<sup>15</sup>); vgl. „sieben Geister oder Engel“ (Apok. Jh. 1<sup>4 4 5 5 6 8 2</sup>), während von „den drei großen Engeln“ nur in „Das Leben Adams etc.“ die Rede ist.<sup>3)</sup>

Von ihnen werden auch Namen erwähnt: *Mikhā’el* (Dn. 10<sup>13. 21 121</sup> Hen. 9<sup>1</sup> etc. 20<sup>5</sup>: gesetzt über den besten Teil der Menschen, das Volk Israel; griech. Baruchapok. 11; Test. Napht. 9 etc.; bab. Zebachîm 62a: „Mikha’el, der große Fürst“; etc.) „Wer ist wie Gott?“ bezeichnet seinen Träger als den Diener des Unvergleichlichen; — *Gabriel* (mein WB. 54<sup>b</sup>) Dn. 8<sup>16 9 21</sup> Hen. 9<sup>1</sup> etc. Lk. 1<sup>19. 26</sup>; — *Rapha’el* „Gott heilt“ Tob. 3<sup>17</sup> (Luther: 25) 9<sup>5 12 15</sup> Hen. 9<sup>1</sup> etc. in diesem Buche und auch sonst im jüdischen Schrifttum (Weber 164); — *Uri’el* „mein Licht ist Gott“ ist als vierter genannt in Hen. 9<sup>1</sup> (sonst: 20<sup>2</sup> etc. 4 Esr. 4<sup>1</sup>), während bei den sechs obersten Engeln (Hen. 20<sup>2ff.</sup>) noch *Ragu’el* (vgl. *Reṣū’el* „Freund Gottes“) und *Sari’el* „mein Fürst ist Gott“ hinzutreten.

Auf die Funktion<sup>4)</sup> der Engel bezieht sich ihre Bezeichnung als „Wächter“, שָׁרֵי, Plural *širîn* Dn. 4<sup>10. 14. 20</sup>, ἐγγελάτοι bei Aquila und Symmachus; Jub. 4<sup>22</sup> etc.;<sup>5)</sup> Clemens Alex., Paed. II,

<sup>1)</sup> Neben oder im Vergleich mit Engeln (Vulg.: „ab angelis“).

<sup>2)</sup> Gemeint war vielmehr „Feuer von Blitzen“ (mein WB. 74a).

<sup>3)</sup> Kautzsch, Apokr. etc. II, 527; Couard aaO. 56.

<sup>4)</sup> Vgl. die sieben Augen des Herrn: Sach. 3<sup>9 4 10</sup>; 2 Ch. 16<sup>9</sup>.

<sup>5)</sup> Siehe das komparative Material in meinem WB. 593<sup>b</sup>, und auch in

9, § 79: ἄγγελοι, οὓς ἐργονόρους καλοῦμεν. Doch sind sie nicht als allwissend gedacht (4 Esr. 4 52: „Über dein Leben dir etwas zu sagen, bin ich nicht imstande und weiß es selber nicht“); vgl. Mr. 13 32 1 Ptr. 1 12 Eph. 3 10. — Sie wurden auch als Schutzengel gedacht: Michael ist Schutzpatron Israels: Dn. 10 13, 21 12 1; Targum zu Ps. 137 7: Es sprach Michael, der Fürst von Jerusalem: Erinnert hat sich Jeja (an die Bestrafung) des Volkes von Edom; Judä V. 9 Apok. Jh. 12 7. Auch Persien und Griechenland haben je einen solchen himmlischen Vertreter (Dn. 10 13, 20), und danach gab die LXX in Dt. 32 8 b statt „stellte er fest die Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Israels“ vielmehr ἐστήσεν ὁρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, was doch auch in Sir. 17 17/14 gemeint ist (Apok. Joh. 1 20). Sonst treten sie als Schutzengel noch vielfach auf: Ps. 91 11; Dn. 3 25 Tob. 5 5 ff.; Brief Jer. (= Bar. 6) V. 6; 2 Mk. 10 29 f. 11 8 3 Mk. 6 18; Drache zu Babel, V. 33-35; vgl. Mt. 4 6; 18 10 Lk. 16 22 1) AG. 12 15; bab. Berakhôth 60<sup>b</sup> etc. in Jewish Enc. V, 215. Daher „nehmen sie die Gebete der Menschen entgegen“ (griech. Baruchapok. 11) und bringen die Gebete vor Gott (vgl. „Vermittler“ Hi. 33 23; Tob. [3 16] 12 12, 15 Hen. 39 5 40 6 etc. Apok. Jh. 8 3 f.). Sie „beten auch selbst für die Menschenkinder“ (Hen. 39 5 etc. bei Couard 61). — Sie müssen aber leider auch oft das Gericht an Menschen vollziehen: Dn. 4 14 7 10; 2 Mk. 3 25 f. vgl. 5 2-4; Hen. 56 1: Scharen von Strafengeln, die Peitschen und Ketten halten; 66 1. Nach bab. Nedarîm 32 a kamen wegen der (Unterlassung der) Beschneidung (בְּיִלּוּד) Aph (Zorn) und Chema (חֵמָה „Zornglut“) als Strafvollstrecker zu Mose in der Herberge (Ex. 4 24), und in bab. Schabbath 55 a (Weber 172) werden in Anlehnung an Hes. 9 2 sechs „Engel des Verderbens“ genannt.<sup>2)</sup> Da sieht man deutlich, daß die poetische Personifikation die Geburtshelferin bei der Entstehung dieser Gestalten war.<sup>3)</sup>

Aber ist der Prozeß der Transzendentalisierung der Gottesidee bis zur Ausbildung eines Dualismus fortgeschritten? Nachdem an die Beantwortung dieser Frage schon oben S. 487 bei der Abschätzung des Einflusses der zarathustrischen Religion

der Damaskus-Schrift (ed. Schechter 1910) 2 18, wo כִּיָּרִי für כִּיָּדִי geschrieben ist (Bertholet in BZATW. XXXIV [1920], 36).

<sup>1)</sup> Vgl. bab. Kethûbôth 104 a, wonach die Engel des Dienstes, wenn ein Gerechter kommt, ihm entgegengehen und zu ihm sagen, er solle eintreten in Frieden.

<sup>2)</sup> Z. B. maschehid „Verderber“ (-ben; vgl. Ex. 12 13: mein WB. 251 a b).

<sup>3)</sup> „Das Fieber, den Schüttelfrost, die Schmerzen und die gewaltigen Katastrophen, die man die Todesengel nennt“ (heißt es in „Sprüche des Menander“ in ZATW. 1912, 222).



stark gerührt worden ist, meine ich, das mir richtig scheinende Urteil hier kurz so ableiten zu dürfen.

Zwar war erstens der Ausdruck „die Heiligen“ eine Bezeichnung der Engel.<sup>1)</sup> Aber dieser Ausdruck war zunächst im objektiven Sinne von „die Gottangehörigen“ gemeint. Doch der Gedanke, daß die Sünde in die Engelwelt eindringen könne, fand einen mehrmaligen Ausdruck: Gn. 6<sup>1-4</sup><sup>2)</sup> Hi. 4<sup>18</sup> 15<sup>15</sup>. Allerdings an Ps. 78<sup>49</sup> lehnte sich Philo unrichtig an (mein WB. 446<sup>b</sup>), indem er in Gn. 6<sup>1</sup> „unheilige“ (*ἀνέτοι*) Engel fand. Die Vorstellung, daß Engel der Sünde anheimfielen, findet auch in der sonstigen jüdischen Theologie sich deutlich ausgeprägt: Gabriel ist ungehorsam gewesen etc. (bab. Joma 77a etc. bei Weber 167). Also konnte sich auch der Gedanke geltend machen, daß auch in der Schar der bösen Engel einer sich zum Anführer ausgebildet habe. Dazu trat aber noch eine zweite Gedankenreihe. Die von Gott teils zur Bestrafung und teils zur Erprobung verursachten Einwirkungen auf die Menschenwelt, die sich auch wie ein schlimmer Geist (*râ<sup>a</sup>ch rašā* 1 S. 16<sup>14</sup>) darstellten, wurden auch als von „dem Geist“ (*ha-râ<sup>a</sup>ch*) vermittelt gedacht, den Micha ben Jimla in der Vision schaute (1 K. 22<sup>21</sup> || 2 Ch. 18<sup>20</sup>). Für diesen konnte sich die Bezeichnung „Widersacher“ (*שָׂטָן*, *Sātān*) ausbilden. Er mußte als der Geist gelten, welcher die Erde durchwanderte, um gegen den und jenen Menschen einen Plan anzuspinnen, um ihn womöglich zu Falle zu bringen (Hi. 1<sup>6ff.</sup>) oder um ihn direkt bei Gott zu verklagen (Sach. 3<sup>1ff.</sup> vgl. Hes. 21<sup>28</sup> 29<sup>16</sup>). Indem diese Vorstellung immer mehr sich einbürgerte, wurde der Ausdruck „der Sātān“ nach vielen Analogien (meine Syntax § 280n) schließlich zum Eigennamen Sātān (1 Ch. 21<sup>1</sup>). – Dieses Erstarken der Idee eines Hauptes von bösen Engeln und eines jenseitigen Widersachers war aber in der späteren Zeit Israels psychologisch ganz erklärlich. Da mußte sich die Vorstellung des Bösen vertiefen. Denn das Böse war innerhalb Israels als Auswirkung seiner religiösen Untreue in besonders ab-

<sup>1)</sup> Dt. 33<sup>2</sup> Sach. 14<sup>5</sup> Ps. 89<sup>6,8</sup> Hi. 5<sup>1</sup> 15<sup>15</sup> Dn. 4<sup>10</sup> (doch auch V. 14)<sup>20</sup> 8<sup>13</sup>, *οἱ ἄγιοι* (Sir. 42<sup>17</sup>), *οἱ ἄγιοι σου ἄγγελοι* (Tob. 11<sup>13</sup> LXX Tischendorf; 12<sup>15</sup>) Jub. 31<sup>14</sup>; Hen. 1<sup>9</sup>: Er kommt mit Myriaden Heiliger; etc.

<sup>2)</sup> Vgl. 3Azâzël (Lv. 16<sup>8,10,26</sup>; vgl. o. S. 182), was am wahrscheinlichsten „Starker, der abtrünnig ist“ (vgl. mein WB. 321<sup>b</sup>) bedeutet und den Anführer der Gottessöhne von Gn. 6<sup>1</sup> meint nach Hen. 6<sup>ff.</sup>

schreckender Weise zutage getreten. Es hatte sich gewissermaßen als eine selbständige Macht, ein radikales Böses, enthüllt.<sup>1)</sup>

Der Saṭan des AT. erscheint aber durchgängig als ein Jahwe untergebenes Wesen, dessen Wirksamkeit von der göttlichen Zulassung bedingt wird (Hi. 1<sup>12</sup> 2<sup>6</sup>), also Jes. 45<sup>7</sup> (S. 451) nicht widerspricht.<sup>2)</sup> Nirgends tritt er im AT. gegen Gott selbst direkt als Feind auf. Daß deshalb im AT. kein Dualismus vorliegt, wird demnach mit Recht geurteilt.<sup>3)</sup> Hat sich ein solcher nun in den späteren Schriften des Judentums ausgebildet?

Auf jeden Fall wurde im späteren jüdischen Schrifttum mehr von bösen Geistern (Dämonen) und bösen Engeln gesprochen.

Die Polytheisten „opfern Dämonen und nicht Gott“ (Bar. 4<sup>7</sup>); *δαίμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν* (6<sup>8</sup> Tischendorf), wie auch Josephus (Antiq. VI, 8, 2) die Anfälle Sauls (1 S. 16<sup>14</sup> etc.) auf *δαίμόνια* zurückführt.<sup>4)</sup> Daneben glaubte man z. B. auch an *Lilin* (Plural von לילין Jes. 34<sup>14</sup>), Nachtgespenster, welche die Kinder töten und einzeln schlafenden Männern nachstellen sollten (bab. 3Erubín 16a etc.; Weber § 54, 2); hauptsächlich in der Ein-

<sup>1)</sup> Daß in der Nennung des Saṭan 1 Ch. 21<sup>1</sup> falsch neuerdings (s. o. S. 233) ein Moment der Ethisierung des Gottesbegriffs gesehen wird, ergibt sich aus folgendem Umstand. Im späteren Judentum hat man auch für positiv heilsame Handlungen Gottes Engel als vermittelnde Wesen gedacht (vgl. Raphael in Tob. 5<sup>6</sup> etc.). Folglich kann die Einführung eines Engels, wo es sich um eine Straftat Gottes handelt, nicht als ein Zeichen der Ethisierung des Gottesbegriffs hingestellt werden.

<sup>2)</sup> Nicht genug beachtet in Hastings' Enc. of Rel. etc. V (1912), 112.

<sup>3)</sup> Schon von Cölln 1, 421 hat dies mit bemerkenswerter Klarheit ausgesprochen. Dieselbe Auffassung haben neuerdings mit Recht z. B. auch Herm. Schultz<sup>4</sup> 301, Kiehm § 92, Marti § 55, Couard aaO. 68, Stade-Bertholet 2, 390 vertreten. In jenen Stellen bis 1 Ch. 21<sup>1</sup> liegt auch für Bousset 382 wenigstens „noch kein eigentlicher Dualismus“. Übrigens mit Unrecht meint P. Deussen, Die Philosophie der Bibel (1913), 174, daß der un-dualistische Gottesbegriff, wie er in Jes. 45<sup>7</sup> ausgesprochen ist, „gar sehr der Läuterung bedurft habe, wenn Gott zu dem werden sollte, was allein seiner würdig ist, zum Prinzip der Moralität, zum Ideal sittlicher Vollkommenheit.“ Nein, das Übel, das nach Jes. 45<sup>7</sup> ebenfalls von Gott abhängt, war nichts Unmoralisches, sondern Mittel der Erziehung des Menschengeschlechts. Der ältere hebräische Gottesbegriff brauchte also keineswegs erst „von der Urheberschaft des Bösen entlastet zu werden“. Dies meint Deussen nur, indem er sich an einem unbegründeten modernen Dogma (s. o. S. 225—236) beteiligt.

<sup>4)</sup> Hervorgehoben von P. Volz, Der Geist Gottes (1911), 6.

öde und Wüste hausend (Bar. 4<sup>35</sup> Tob. 8<sup>3</sup>; bab. Berakhôth 3a; Mt. 4<sup>1</sup> Lk. 8<sup>29</sup> 11<sup>24</sup>). Viel von bösen Engeln ist in Jub. 4<sup>22</sup> 5<sup>1</sup> Hen. 6<sup>1ff</sup>. die Rede, in Anknüpfung an Gn. 6<sup>1ff</sup>.;<sup>1)</sup> weniger in der Mischna und im palästinischen Talmud, mehr im babylonischen (Bousset 388).

Oft ist in diesem Schrifttum auch von Anführern oder einem einzelnen Haupte der Schar der bösen Geister die Rede: über *Beliar* etc. siehe schon oben S. 486; — *Asmodi* (Tob. 3<sup>8</sup> 17), *Ἀσμοδαῖος*, Aschmedaj (Weber § 54, 2), das Haupt der Schedim: Verderber (Bischoff, Babylonisch-Astrales etc. 145; Salzberger, Salomos Tempel etc. in der sem. Sagenliteratur 1912, 40); kaum zusammenhängend mit „Aêschma (Zorn und Raub)-daêva, einem der sieben Erz-Dämonen“ in der persischen Religion;<sup>2)</sup> — Bezelzebûb (mein WB. 44<sup>b</sup>) Mt. 12<sup>24</sup> Mr. 3<sup>22</sup> etc.<sup>3)</sup>

Das Haupt der bösen Geister wurde erstens schon durch seinen gewöhnlichen Namen *Satan*<sup>4)</sup> charakterisiert als Widersacher, aber er wurde auch deutlicher „der Versucher“ (ὁ πειράζων Mt. 4<sup>3</sup> 1 Thess. 3<sup>5</sup>) oder „Ankläger“ genannt (bab. Baba bathra 16a), der zu einer Anklage bei Gott gern die Stunde der Not des Menschen benützt (Weber § 54, 2), also = κατήγορ Apok. Jh. 12<sup>10</sup>. Damit hängt sein Titel „Verleumder“ zusammen: διάβολος (Sap. 2<sup>24</sup> Mt. 4<sup>1</sup> etc. 1 Kor. 5<sup>5</sup> etc.). Speziell bemerkenswert ist, daß auf „Neid des Teufels“ schon die erste Versuchung des Menschen zurückgeführt ist in Sap. 2<sup>24</sup> (s. in m. Gn.-Komm. 1919, 267!), vgl. „den Anschlag der Schlange“ (bab. Schabbath 55<sup>b</sup>; Weber, S. 253). Er ist der Repräsentant der Finsternis (d. h. der Ungesetzlichkeit oder Bosheit: ἄγγελος τῆς ἀνομίας Mart. Jes. 2<sup>4</sup>; ὁ ἀρχὸν τῆς πλάνης Test. Juda 19) besonders nach Test. Levi 19: „Entscheidet euch nun entweder für die Finsternis oder das Licht, entweder für das Gesetz des Herrn oder für die Praxis Beliar!“ So ist dort noch mehrmals Gott und Licht, Beliar und Finsternis zusammengedacht (Test. Joseph 20 etc. bei Bousset 385);<sup>5)</sup> aber „Fürst der Finsternis“ kommt doch nicht vor. Er heißt nur „Fürst dieser Welt“ nach Ascensio Jes. 2<sup>4</sup>:

<sup>1)</sup> Vgl. „Er ist in sie verliebt“ (δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν Tob. 6<sup>15</sup> Tischendorf); 2 Ptr. 2<sup>4</sup> || Judä, V. 6.

<sup>2)</sup> Cheyne in der Encyclopaedia Biblica 342; Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT. (1909), 86; Stade-Bertholet (1911), 200; Deussen, Die Phil. der Bibel (1913), 176; A. Jeremias, Handbuch (1913), 201; Meinhold, Einführung (1919), 296.

<sup>3)</sup> Beelzebûl (ebenda) zeigt nur diejenige Art von Dissimilation, von der mein Lgb. II, 464 f. viele Beispiele aufführt; vgl. außerdem Chabaqqûq und Ἀμβακούμ oder im Deutschen Barbier und Balbier!

<sup>4)</sup> ὁ Σατανᾶς findet sich nicht in den Apokryphen, aber Jub. 10<sup>11</sup> 23<sup>29</sup> Mart. Jes. 2<sup>2</sup> etc.; Mt. 4<sup>10</sup> Mr. 1<sup>13</sup> 3<sup>26</sup> etc.

<sup>5)</sup> Ebenso in Fragments of a Zadokite Work (1910), V, 18; bei Staerk, Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes zu Damaskus (1922), 24. 59 f.

„Angelus iniquitatis, cui est huius mundi potestas;“<sup>1)</sup> Joh. 12<sup>31</sup> (14<sup>30</sup>: „der Fürst der Welt“) 16<sup>11</sup>; „der Gott dieser Welt“ (2 Kor. 4<sup>4</sup>), d. h. doch „der Fürst der vergänglichen oder argen Welt.“<sup>2)</sup>

Zu ihrer Beherrschung hat er ein organisiertes Reich des Bösen unter sich: Beliar ist von sieben bösen Geistern umgeben, und die wilden Tiere sind seine Werkzeuge (Test. Ruben 2f.; Napht. 8); Mt. 12<sup>25</sup> || Mr. 3<sup>24</sup>.

Aber „Gott allein ist mächtig, die *Mazzîqîn* (verderbenbringende Geister) zur Ruhe zu bringen“ (Weber § 54, 3). Sein Schutz wird jedesmal der Gemeinde zugewendet, wenn der Priester im aaronitischen Segen spricht „und behüte dich!“ (Nm. 6<sup>24</sup>; Weber ebenda). Deshalb kann nicht einmal dies für ganz zutreffend gehalten werden, wenn auch nur von einem „Dualismus der spätjüdischen Volksreligion“ (Bousset 393) gesprochen wird. Auch das ist unrichtig, daß „der jüdische Dualismus abhängig von dem eranischen ist“ (Bousset 587).<sup>3)</sup> Nicht einmal in den Testamenten der zwölf Patriarchen (s. o. die zitierten Worte) ist eine Welt des Lichts und eine Welt der Finsternis angenommen, sondern Licht und Finsternis nur als naheliegende Metaphern für „Leben im Gesetz“ und „Gottlosigkeit“ verwendet. Ein Ansturm des rebellischen Bösen und eine Konzentration seiner Hilfskräfte gegenüber der gottgelenkten Welt des Guten ist noch keine koordinierte Herrschaft und „Welt des Bösen“. Aber Ahriman in der persischen Religion war ein selbständig neben Gott entstandenes Prinzip (nicht ein hinterher ungehorsam gewordenes Geschöpf), und sein Reich der Finsternis war von vornherein vom Reiche des Lichts abgegrenzt. Deshalb ist das richtige Urteil, daß die israelitische Religion auch in der Periode des Judentums ihre Tendenz zum Monotheismus bewahrt hat.<sup>4)</sup>

Der Gedanke eines schließlichen Entscheidungskampfes zwischen Gott und dem sich gegen die Weltordnung auflehrenden Bösen war auf dem Boden der jüdischen Religion doch eine ganz selbstverständliche Konsequenz. Also auch nicht diesen Gedanken braucht die jüdische Religion aus der persischen

<sup>1)</sup> So richtig übersetzt von Lawrence in seiner Ausgabe der Asc. Jes.

<sup>2)</sup> E. Bischoff, Babylonisch-Astrales in Talmud etc. (1907), 113.

<sup>3)</sup> Beides behauptet unrichtig auch Stade-Bertholet 2, 391. Vgl. dagegen auch oben S. 487!

<sup>4)</sup> Gut ausgeführt von L. Baeck, Das Wesen des Judentums (1922), 112.



entlehnt zu haben (Bousset 587), und auch nicht seinetwegen besitzt sie ein dualistisches Gepräge.

Zweitens: Hatte das mit dem Glauben sich verknüpfende Erkennen im Idealisierungs- und Transzendentalisierungsstreben (s. o. S. 512ff.) nur die Art der Gottesvorstellung betroffen, so rückte es im Pessimismus und Materialismus schließlich auch gegen den Gottesglauben selbst vor, indem es die Gerechtigkeit der Weltregierung und die Existenz des Geistigen in Frage stellte.

Auch im älteren Israel schon blitzte der Gedanke des Zweifels an der guten Beschaffenheit der göttlichen Geschichtlenkung in einzelnen Äußerungen auf (Jr. 12 1f. Ps. 49 6f. 73 2f.), aber diese werden sofort als unberechtigt hingestellt. Auch ist das Buch Hiob ohne Grund als „das Hohelied des Pessimismus“ (Frd. Delitzsch) bezeichnet worden. Denn der Dichter durfte doch meinen, schon in dem Satze „Nur für den Wind sind Worte eines Verzweifelnden“ (6 26) etc. hinreichend deutlich gesagt zu haben, daß pessimistische Worte seines Haupthelden nur gleichsam Schlacken sind, die bei dessen Läuterung abspringen. Aber auch der ganze aufwärtssteigende Gang der positiven Äußerungen, die dem Haupthelden in den Mund gelegt sind, lehrt, daß der Dichter in dessen Geist den Gedanken, Gott werde in seiner Menschenbehandlung bloß von der Macht geleitet, hat besiegen lassen.<sup>1)</sup> An der Grenze der hier zu betrachtenden vierten Hauptperiode der Geschichte der israelitischen Religion hatte Maleachi Sätze zu bekämpfen, wie diese: „Jeder, der Böses tut, ist gut in den Augen Jahwes“ (2 17). Aber eine solche Behauptung war so offenbar kurzsichtig, daß sie dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes nicht gefährlich werden konnte und mehr zu beklagen, als zu widerlegen war.

In der Periode der Schriftgelehrsamkeit trat aber ein Standpunkt literarisch hervor, der von Pessimismus viel stärker angekränkt und auch von materialistischer Zweifelsucht angehaucht war. Dies geschah im Buche des Ecclesiastes („Prediger Sal.“; S. 503!). Denn dessen Verfasser hat nicht bloß, wie es in allen im vorhergehenden Absatze erwähnten Stellen geschieht, lebensüberdrüssig (2 17) auf die Ungerechtigkeit Gottes hingewiesen, die sich im Schicksal von

<sup>1)</sup> Dies ist ganz im einzelnen gegenüber Sätzen von Frd. Delitzsch entfaltet in „Die Poesie des AT.“ (1907; s. o. 503<sup>3</sup>), 94—116.

Frommen und Gottlosen zeige (3<sup>16</sup> 4<sup>1</sup> 7<sup>16</sup> 8<sup>14</sup> 9<sup>2</sup>; 11 f. 10<sup>1b</sup>), sondern er hat auch die Existenz des geistigen Elementes im Weltbestande wenigstens hinsichtlich der menschlichen Individuen bezweifelt (3<sup>18-21</sup>). Allerdings hat dieser Religionsphilosoph das ätzende Scheidewasser des Pessimismus und Materialismus, nachdem er es dem Körper des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und an die Fortdauer des Menschengeistes eingeflößt hatte, selbst wieder aus den Wunden auszusaugen gestrebt. Denn er hat wenigstens eine von überragender Gottesgewalt beherrschte Weltordnung (3<sup>14</sup>) stehen lassen, die gegen Auflehnungen mindestens im Sinne von Schillers Satz „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ reagiert (5<sup>2b</sup> 5<sup>b</sup> 8<sup>11</sup>), und er hat doch auch — mit halber Inkonsequenz gegenüber der zweifelnden Frage 3<sup>21a</sup> — vom Leben als einem Wandern nach dem Reiche der Totengeister gesprochen (9<sup>10</sup>). Bei dem „Sic et non“-Spiel, das dieser Philosoph mit der pessimistisch-materialistischen Weltanschauung treibt, behält also das „Nein“ doch nicht das allerletzte Wort.

Über die auch nach meinem Urteil die Einheitlichkeit des jetzt vorliegenden Buches Qohèleth zersprengenden Stellen, zu denen 3<sup>17</sup> wenigstens aus einem formalen Grunde gehört, von denen aber 11<sup>9b</sup> 12<sup>1a</sup> fraglich sind, so daß ganz sicher nur 12<sup>7b</sup> 8 ff. übrigbleiben, vgl. die Einzeldiskussion in meiner Einleitung ins AT. § 88, 2!

Betreffs der späteren Zeit wird berichtet, daß ein Streit der Schulen Hillel und Schammaj über die Frage, ob das Dasein des Menschen seinem Nichtsein vorzuziehen sei, durch den Ausspruch entschieden worden sei: Es wäre besser dem Menschen, nicht geboren zu sein, da er aber nun einmal geboren sei, so möge er danach streben, das sittlich-religiöse Ideal möglichst zu erreichen (bab. 3Erubîn 13 b).<sup>1)</sup> Noch später hat Rabbi Aqîba (um 130 n. Chr.) seine Theodicee gipfeln lassen in dem Satze: „Alles, was Gott tut, tut er zum Guten“ (bab. Berakhôth 60 b bei Goitein 29). Mit Recht sagt auch Erich Bischoff:<sup>2)</sup> „Für prinzipiellen Pessimismus ist das rabbinische Bewußtsein von dem kategorischen Imperativ sittlich-religiöser Fortentwicklung und der (diesem Soll entsprechenden) Möglichkeit einer solchen viel zu kräftig.“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Bei H. Goitein, Optimismus und Pessimismus in der jüd. Religionsphilosophie (1890), 19.

<sup>2)</sup> Bischoff, Babylonisch-Astrales im Talmud etc. (1907), 86.

<sup>3)</sup> Klar wird der Pessimismus auch von Baeck, Das Wesen des Judentums (1922), 85 ff. abgelehnt.

Mit besonderer Heftigkeit wogt der Kampf um die unparteiische Gerechtigkeit und Liebe Gottes in den kurz nach der römischen Zerstörung Jerusalems geschriebenen Büchern „4 Esra“ und „Apokalypse Baruch“. Aber auch sie finden einen Ankergrund in dem Glauben an die Güte Gottes und die künftige Erfüllung seiner Zusagen (Couard 128—134).

Drittens: Andererseits ist in der Periode des Schriftgelehrtentums auch manches zu den Glaubensobjekten hinzugefügt worden. Außer allem, was von Vermehrung der Glaubensobjekte schon von S. 508 an zu erwähnen war, ist hier wenigstens an das zu erinnern, was schon in den „Sprüchen von Vätern“ (5 6) über Erweiterung des alten Glaubensmaterials steht: „Zehn Dinge sind am Vorabend des Sabbaths geschaffen worden, und diese zehn sind folgende: der Mund der Erde [Gn. 4 10 Nm. 16 32 etc.] und der Mund des Brunnens [Ex. 17 6], der Mund der Eselin [Nm. 22 28], der Regenbogen,<sup>1)</sup> das Manna, der Stab [Ex. 4 17], der Wurm Schamîr,<sup>2)</sup> die Schrift, der Griffel, die Tafeln [Ex. 24 12], und einige sagen: auch die Schädigenden,<sup>3)</sup> das Grab Moses [Dt. 34 6!], der Widder Abrahams [Gn. 22 13], und einige sagen: auch die Zange, weil jede Zange mit einer andern gemacht wird (ähnlich in bab. Pesachîm 54a).“ Aber man ersieht aus diesem Zitat, daß die Beeinträchtigung des Gottesglaubens, die bei der oben besprochenen Transzendentalisierung des Gottesbegriffs und infolge des Pessimismus das Zentrum des Gottesglaubens bedrohte, durch solche peripherische Bereicherung der Glaubensobjekte kaum verschlimmert werden konnte.

Dieser Prozeß setzte sich später übrigens noch weiter fort, wenn man z. B. glaubte, daß Gott achtzehntausend Welten<sup>4)</sup> geschaffen habe, daß in dem dritten der meistens angenommenen Siebenzahl von Himmeln (s. o. S. 475 u. 487) die Mühle für das Manna stehe, während der vierte Himmel das himmlische Jerusalem mit Heiligtum und Altar und Michael als täglichem Opferer, der fünfte die Engel, der sechste die Vorratskammern des Schnees, Hagels, Taues und Sturmwindes enthalte, im siebenten Himmel aber das Recht, das Gericht, die Gerechtig-

<sup>1)</sup> Darin liegt ein richtiges Urteil über Gn. 9 13 a: mein Komm. z. St.!

<sup>2)</sup> Womit Salomo geräuschlos die Steine zum Tempelbau zerschnitt haben soll (1 Kön. 6 7; bab. Gittin 68 a; Salzberger, Salomos Tempelbau etc. 1912, 36 ff.). Schamîr heißt ja auch „Diamant“ (mein WB. 511 b).

<sup>3)</sup> Die Mazzîqîn (Ptc. Hiph. von זקק = Dämonen; s. o. S. 526).

<sup>4)</sup> Bab. 3Aboda zara 3 b: שמונה עשר אלף עולמות.

keit, der Schatz des Lebens, des Friedens, des Segens, die Seelen der Frommen etc. aufbewahrt werden sollen (bab. Chagîga 12b etc.; Weber § 44).

An die Grenze des Aberglaubens streifte es auch, wenn man meinte, daß die Welt vom Zion aus geschaffen worden sei,<sup>1)</sup> und „Volksreligion“ zeigt sich z. B. darin, daß Amulette getragen wurden: „Juden trugen unter dem Hemde Weihegaben für die Götzen von Jamnia“ (2 Mk. 12 40). Vgl. die „herumwandernden Juden, die da Beschwörer (Exorzisten) waren“ etc. AG. 19 13, 19. P. Haupt in „Florilegium Melchior de Vogüé“ (1909), 271 ff. will Ps. 91 zu einem „Maccabaeen Talisman“ (von *τέλεσμα*!) stempeln und vergleicht die *Ἐφέσια γράμματα* ohne inneren Grund auch mit den Tephillîn (s. im Register) oder *φυλακτήρια* (Mt. 23 5). Denn die Wirkung der Tephillîn war religiös-psychologisch, durch den Gedanken an den wahren Gott, vermittelt. Sie sollten keine „magisch“ wirkenden Mittel sein (s. o. S. 47). Vgl. noch Hillels Satz in Pir<sup>e</sup>qê 'abôth II, 7: „Wer Frauen mehrt, mehrt Zaubereien (Keschaphîm)“, aber auch oben S. 45!

So hat demnach in dieser Periode der Glaube wegen seiner vielfachen Verknüpfung mit dem Erkennen bei der Pflege der Religiosität keine geringe Rolle gespielt (S. 506 ff.). Aber untersuchen wir nun, ob während derselben Periode andere Faktoren der Religiosität nicht noch mehr im Vordergrunde standen!

b) Die Liebe als Gesinnung und werktätiger Tribut, d. h. Gehorsam.

α) Die Arten der Leistung der Liebe gegenüber Gott: Religiosität im engeren Sinne.

1. Innerliche Liebe zu Gott.

Jener ergreifende Ton, der in der Mahnung des Deuteronomiums „Du sollst lieben Jahwe etc.“ (s. o. S. 408) angeschlagen wurde, ist in der Zeitstufe der Schriftgelehrsamkeit nicht etwa ganz verhallt. Er besitzt ein Echo schon in dem selbständigen Ausdruck des Chronisten „Abraham mein Liebhaber für immer“ (2 Ch. 20 7), ferner in mehreren Stellen von Jesus Sirach: „Er spendete sie (die Weisheit) denen, die ihn lieben“ (1 10), „Gott lieben (*ἀγάπησις*) ist die allerschönste Weisheit“.<sup>2)</sup> Jedenfalls ist echt „Mit aller Kraft liebe den, der

<sup>1)</sup> Bab. Joma 54b: מציין נברא העולם.

<sup>2)</sup> Sir. 1 11 (Vulg.: 14) in LXX H. 70 etc. (ed. Fritzsche) und in anderen Sätzen (11 15 f. 16 15 f.), die von Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt (1906), XCV f. einer „mehr oder weniger echten“ Parallelrezension



dich erschaffen hat!“ (7<sup>30/31</sup>), und gepriesen werden die, die Gott wahrhaftig lieben (Ps. Sal. 6<sup>9</sup> 14<sup>1</sup>). Auch in Mi. Berakhôth 9<sup>5</sup> heißt es: „Der Mensch ist verpflichtet, ebenso wegen des Schlimmen, wie wegen des Glückes Gott zu preisen, da gesagt ist: Und du sollst lieben Jahwe etc.“ und die Stärke dieses Liebens wird dort sehr ans Herz gelegt.

Was anderes, als Liebe zu Gott betätigte sich auch in der heldenmütigen Treue für die väterliche Religion (1 Mk. 2<sup>19</sup> etc.)<sup>1)</sup> und in der Mission! Diese wird in universalistischen Sätzen (Sir. 18<sup>12</sup>)<sup>2)</sup> etc. als Pflicht Israels anerkannt und als Zweck der Zerstreuung Israels erwähnt (Tob. 13<sup>3</sup>), leider zum Teil auch mit Gewalt geübt. Denn Simon Makkabäus ließ in der philistäischen Stadt Gaza „alle Greuel beseitigen und setzte Leute hin, die Gottes Gesetz hielten“ (1 Mk. 13<sup>48</sup> etc.). Johannes Hyrkanos (135–105) zwang die Edomiter, die jüdische Religion anzunehmen. Ebendasselbe tat König Aristobul I. (105–104) in bezug auf die Ituräer im Nordosten des Ostjordanlandes und König Alexander Jannäus (104–78) mit einer Anzahl von Städten im östlichen Palästina (Jos., Antiqu. XIII, 9, 1; 11, 3; 15, 4). Missionstendenz verfolgen auch der Aristeebrief (vgl. die rühmende Schilderung Jerusalems und der jüdischen Religion in § 83 ff.) und die jüdische Sibylle, die von Abrahams Gesinnungsgenossen sagt (Oracula Sibyllina III, 167. 218 ff.) z. B.: „Nicht treiben sie Astrologie, denn das alles ist verführend, was törichte Männer Tag für Tag aufspüren etc.“ Ferner wird auch erzählt (Jos., Antiqu. XX, 2, 4), daß ein Jude aus Galiläa, mit Namen Eleazar, nach dem fernen Lande Adiabene (im jetzigen Kurdistan) gereist ist, um die Bekehrung des Königs Izates zu vollenden (vgl. noch Jos., c. Ap. 2<sup>10. 39</sup> Mt. 23<sup>15</sup>).<sup>3)</sup>

Wenn die Gottesliebe sich negativ in Eifer gegen die Gottesfeinde kundgab (Bar. 4<sup>31-34</sup>: Unselig müssen sein etc.), ist

zugeschrieben und von N. Peters, Jesus Sirach erklärt (1913), LXXIII als „erweiternde Glossen zum kürzeren hebräischen Texte“ angesehen werden.

<sup>1)</sup> Märtyrer; bei Bousset 218: „Fromme erster Klasse!“

<sup>2)</sup> „Das Erbarmen des Herrn bezieht sich auf die ganze Menschheit.“

<sup>3)</sup> „Proselyt“ wird noch weiter erwähnt in AG. 2<sup>10</sup> (Luther: „Juden-genosse“) 6<sup>5</sup> 13<sup>43</sup>; vgl. S. 533 f.! – Überdies jedem in Israel sich niederlassenden Heiden (*gêr tôschâb* „Proselyt des Tores“ nach Dt. 14<sup>29</sup> etc. genannt) legte man die sieben „noachischen Gebote“ auf, die den Götzendienst, die Gotteslästerung, den Mord, die Blutschande, den Raub, die

dies psychologisch ganz begreiflich. Auch die Ängstlichkeit gegenüber der religiösen Gefährlichkeit der Mischehen muß unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden: Esr. 9: 10<sup>2</sup> ff. Neh. 13<sup>23-28</sup> Tob. 4<sup>12</sup> ff. (fehlt bei Luther) Jub. 20<sup>4</sup> 30<sup>7</sup>. 13<sup>f</sup>. Test. Levi 9 Sap. 3<sup>13</sup>. 16<sup>4</sup> 6; Philo, De specialibus legibus 1, 5: „Nicht mit einer aus anderem Volke gehe die Ehegemeinschaft ein, damit, beim Widerstreit der Sitten, du etwa überwunden werdest und nachgebest!“, wie auch von Nichtjuden, die eine Jüdin heiraten wollten, die Annahme der Beschneidung gefordert wurde (Jos., Antiqu. XVI, 7, 6; etc. bei A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, S. 303 ff.; Bousset 108; Weber § 15, 3). — Beim Blick auf Anzeichen von späterer Verschärfung des Partikularismus (Lv. 22<sup>25</sup>; Jos. 9<sup>27</sup> Sach. 14<sup>21</sup> Hes. 44<sup>7</sup>; vgl. Neh. 11<sup>3</sup> 1 Ch. 9<sup>2</sup> 26<sup>1</sup> ff.; 1 K. 7<sup>13</sup> f. 2 Ch. 4<sup>11</sup>. 16<sup>1</sup>!) ist auch dies zu bedenken: In Zeiten der Krisis wird solches, was an sich als indifferent angesehen werden darf, wichtig (s. o. S. 107 u. 251<sup>1</sup> über Hos. 2<sup>18/16</sup> und 2 Ch. 11<sup>15</sup>). Vgl. noch S. 535!

## 2. Liebe zu Gott oder Religiosität, erwiesen im Kultus.

Anstatt der Aussage, daß, im Unterschied von den Babyloniern, bei den Israeliten mehrere Grundbestandteile des Kultus (Beten, Opfern, Segnen etc.) aus der allgemeinmenschlichen Pietätsäußerung hergenommen sind (s. o. S. 109 f.), liest man bei Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*<sup>7</sup>, 174: „Der Kultus war das heidnische Element in der Religion Jahwes“, wie ähnlich auch Meinhold, *Einführung* (1919), 235 sagt: „Im Grunde ist der ganze Kultus Heidentum.“ Welche Vergrößerung des Tatbestandes! Und was sagt Wellhausen zur Formulierung der Kultusvorschriften, die im P vorliegt? „Aus ursprünglich heidnischem Material wurde ein Panzer des Monotheismus geschmiedet“ (S. 175). Das ist selbstverständlich niemandem in Israel eingefallen (s. o. bei Hesekiel: S. 439—42!). Übrigens zeigt sich auch da nur wieder das landläufige Mißverständnis, daß der Monotheismus das Wichtigste am Charakter der alttestamentlichen Religion sei (s. o. S. 110. 161).

Zunächst von den negativen Vorschriften des Zärimonialgesetzes wurde das Prinzip der Bildlosigkeit des Jahwekultes mit unentwegter Strenge festgehalten: in der Chronika besteht die Neigung, die Jahwebilder, die Jerobeam I. zu Bethel und Dan aufstellen ließ, sogar als falsche Götter anzusehen, indem ihnen Jahwe entgegengestellt wird (2 Ch. 11<sup>15</sup> f. 13<sup>8</sup>. 18; vgl. S. 108. 251<sup>1</sup>), und Götterstatuen oder überhaupt

Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit und den Genuß des Fleisches eines noch lebenden Tieres verbieten (Gu. Marx-Dalman, *Die Tötung Ungläubiger* 1885, 29).

Göttersymbole fordern todbereiten Protest (Dn. 3<sup>12</sup> ff.) oder überlegenen Spott heraus (Brief Jeremiä [Luther: Bar. 6], V. 3 ff.), wirklich gegen den babylonischen Götterkult gerichtet (vgl. die Erwähnung von Bel in V. 40);<sup>1)</sup> vom Bel und Drachen zu Babel; Sap. 13<sup>3</sup> ff. 14<sup>10-19</sup>. Man denke auch an die Tausende, die durch ihren todbereiten Protest die Aufstellung der Statue des vergötterten Caligula verhinderten (Jos., De bello jud. II, 10, 1 ff.), und an die beiden Jünglinge, die bei der — leider irrigen — Kunde vom Tode Herodes I. sich mit Seilen vom Tempeldache herabließen und den an der Tempelfront angebrachten römischen Adler mit Beilhieben wegschlugen, — um dafür den Flammentod zu erleiden (Jos., De bello jud. I, 33, 3 f.).

Reihen sich daran die negativen Kultushandlungen, und nimmt wieder unter ihnen die Beschneidung die erste Stelle ein (1 Mk. 1<sup>15.48</sup> 2<sup>46</sup> etc.), so ist über sie an und für sich nur dies zu bemerken, daß sie als grundlegendes Zeichen der Anerkennung der jüdischen Religion auch von den Heiden gefordert wurde, die eine Israelitin ehelichen wollten (s. o. S. 532 und noch Jos., Antiqu. XX, 7, 1 u. 3, wonach Azizus, König von Emësa (in Südsyrien), und Polemon, König von Cilicien, vor der Verheiratung mit Drusilla und Bernice<sup>2)</sup> die Beschneidung annahmen). Siehe aber auch oben S. 494, Anm. 3!

Übrigens hießen die, welche von den Heiden zum Judentum übertraten, nicht „Proselyten der Gerechtigkeit“,<sup>3)</sup> sondern trotz des Übertritts doch *Gêrîm* (Fremdlinge, Hospitanten), weil sie keinen Stammbaum in Israel hatten, und über den Aufnahmeeritus galt später, während bei Achior nur die Beschneidung erwähnt ist (Jud. 14<sup>10</sup>), die Vorschrift: „Sie sollen nicht aufgenommen werden, außer durch Beschneidung und Tauchbad und Versöhnung“<sup>4)</sup> durch Blut (*dām*)“ (bab. Kerithûth „Ehescheidung“ 9 a.). Also bei ihnen trat zur Beschneidung noch die sogenannte „Proselytentaufe“ hinzu. Die Mischna redet in Pesachîm VIII, 8 und 3Edujôth V, 2 (Bousset 230) von einem גֵּרִי (Gêr = Proselyt), der ein Tauchbad nimmt und dann am Passahessen teilnimmt. Dieses Tauchbad (טְבִילָה, t'bilâ) wird

<sup>1)</sup> Nachgewiesen von Weigand Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (BZATW., XXV) 1913, 5 ff.

<sup>2)</sup> Erwähnt in AG. 24<sup>24</sup> und 25<sup>13.23</sup> 26<sup>30</sup>.

<sup>3)</sup> Wie Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu, 3. Aufl. III, 127 festgestellt hat.

<sup>4)</sup> טְבִילָה „Wohlgefälligkeit (eines Opfers), Versöhnung“ (Dalman, Aramäisch-neuhebräisches WB., 2. Aufl. 1922, 120 a).

auch in bab. Berakhôth 47 b etc. (Weber § 19, 1) erwähnt. Aber wie weit läßt sich dieses Untertauchen zurückverfolgen?

Da ist zu verweisen auf das Zeugnis des Stoikers Epiktet, der ca. 50—130 zu Rom und zu Nikopolis in Epirus lebte und von der Praxis der jüdischen Proselytentaufe als einer allgemein bekannten Sache redet. Denn in Arrians „Dissertationes Epicteti“ II, 9 steht: „Wenn er das Leiden des Getauften und Aufgenommenen auf sich genommen hat, dann ist er wirklich und wird genannt ein Jude.“ Ebenso wird im ältesten Kommentar zum Exodus, d. h. der Mēkhilta zu 12<sup>48</sup> erwähnt, daß eine Dame namens Valeria mit ihren weiblichen Sklaven durch ein Bad der Untertauchung in die Judenschaft aufgenommen wurde. Aber wie alt diese Praxis der Proselytentaufe war, läßt sich auch nach W. Brandt<sup>1)</sup> nicht durch positive Zeugnisse feststellen. Nach bab. Jebamôth 46 a stritten Elieser und Josua, die gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts blühten, darüber, ob bei der Aufnahme eines Heiden die Beschneidung ohne Untertauchung, oder die Untertauchung ohne Beschneidung genüge. Also in dieser Zeit stand die Forderung der Untertauchung doch noch nicht ganz fest, und Philo sowie Josephus schweigen an solchen Stellen, wo eine Erwähnung der Proselytentaufe erwartet werden könnte, über sie. Deshalb bleibt es fraglich, ob Brandt mit Recht sagt: „Die jüdische Proselytentaufe war damals [beim Aufkommen der christlichen Taufe] in ihren Anfängen“ (Deutsche Literaturztg. 1914, 1173).<sup>2)</sup>

Überdies die Frage, ob diese jüdische Untertauchung als ein Sakrament anzusehen ist, haben Oesterley and Box<sup>3)</sup> untersucht und mit Recht verneint. Sowohl die Beschneidung (s. o. S. 175 f.) als auch die Besprengung mit reinem Wasser (Hes. 36<sup>25</sup>) versinnbildlichen nur einen negativen Vorgang, sind nur symbolische Handlungen. Der Gottesgeist als positive Gabe an alle Reichsbürger ist erst für die messianische Zeit verheißen (Nm. 11<sup>29</sup> Jes. 32<sup>15</sup> Jo. 3<sup>1</sup> Sach. 12<sup>10</sup> Jes. 44<sup>3</sup> Hes. 36<sup>26</sup> 39<sup>29</sup>).<sup>4)</sup> — Auch der von Oesterley-Box allerdings, wie von Bousset 529, behauptete sakramentale Charakter der Bäder der Essäer scheint mir weder festgestellt noch feststellbar zu sein. Denn dafür, daß sie dem Wasser eine „wunderbare Kraft“ zugeschrieben hätten, finde ich keinen Beleg, sondern nur, daß „sie den Körper mit kaltem Wasser abwaschen“ (Jos., De bello jud. II, 8, 5, vgl. darüber noch unten bei „Essäer“ nach dem Register).

<sup>1)</sup> In Hastings' Encyclopaedia of Rel. and Ethics II (1909), 408 f. und Die jüdischen Baptismen (BZATW. XVIII, 1910), 58 f.

<sup>2)</sup> Hölscher, Geschichte (1922), § 99, 3 urteilt: „Sie kann nicht unter christlichem Einfluß entstanden sein.“

<sup>3)</sup> The Religion and Worship of the Synagogue (1907), 257—63.

<sup>4)</sup> Auch über diese interessante Frage gibt Stade-Bertholet nichts.



Im Gebiete der negativen Kultushandlungen bahnten sich während der Periode der Schriftgelehrsamkeit auch noch folgende Neuerungen an: der Eifer in der Beobachtung der religiös-ästhetischen (vulgo: levitischen) Unreinigkeit, die z. B. durch Tote oder Aussätzige mitgeteilt wurde (Sir. 31<sup>25</sup> [Luth. 34<sup>30</sup>] Tob. 2<sup>5</sup>; Lk. 4<sup>27</sup> etc.), wurde noch gesteigert. Man höre nur z. B. „Je mehr Untersuchung eine Frau in bezug auf den wahren Anfang ihrer Menstruation vornimmt, desto lobenswerter ist sie. Fünferlei Blut an der Frau ist unrein etc.“ (Mi., Nidda II, 1); Mt. 23<sup>24f.</sup> — Im AT. ist die Unreinigkeit heidnischer Häuser nicht direkt erwähnt.<sup>1)</sup> Aber sie ist ausdrücklich ausgesagt in „Die Wohnungen der Heiden sind unrein“ (Mi., Ohalôth XVIII, 7), und zwar weil „sie ihre Frühgeburten in ihren Häusern vergraben“, wie ein Kommentar z. St. sagt. Berührung mit Totem und Heidnischem macht sieben Tage unrein (vgl. Jh. 18<sup>28</sup> AG. 10<sup>28</sup>). — Produkte, die von Heidenländern geliefert werden, sind in weitem Umfange unrein,<sup>2)</sup> wie Schweinefleisch (1 Mk. 1<sup>50</sup> 2 Mk. 6<sup>18</sup> 7<sup>1</sup>) und Götzenopferfleisch (4 Mk. 5<sup>2ff.</sup>: *εἰδωλόθυστα*).<sup>3)</sup> — Im Parallelismus damit wurde auch die Zahl der Reinigungen gesteigert (Mi., Miqwa'ôth VI, 1). Als einen Zusatz zum Gesetze des AT. bildete man die Vorschrift, daß die Priester vor dem Opfern die Hände waschen sollen (Ex. 30<sup>19</sup>), zu dem Gebote vom Händewaschen vor dem Essen aus (Mi., Jadájim I, 1): die Hände sind wenigstens mit dem vierten Teil von einem halben Liter Wasser zu begießen (vgl. Mt. 15<sup>2</sup> Mr. 7<sup>2</sup>).

Das Fasten (Ex. 34<sup>28</sup> J. Dt. 9<sup>9</sup> Ri. 20<sup>34</sup> 1 S. 31<sup>13</sup> 2 S. 1<sup>12</sup> 12<sup>16</sup> 1 K. 21<sup>12</sup> etc.; Lv. 16<sup>29ff.</sup>), auf dessen Vergeistigung die Propheten hingearbeitet hatten (Jo. 2<sup>13</sup> Jes. 58<sup>6ff.</sup> Sach. 7<sup>4ff.</sup>), wurde viel geübt: Esr. 8<sup>21</sup> 9<sup>3</sup> Neh. 1<sup>4</sup> 9<sup>1</sup> Est. 4<sup>3</sup> Dn. 9<sup>3</sup> Sir. 31<sup>31</sup> (Luther: 34<sup>31</sup>) 1 Mk. 3<sup>47</sup> 2 Mk. 13<sup>12</sup> Jud. 8<sup>6</sup> etc. Tob. 12<sup>8</sup> Hen. 108<sup>7f.</sup> Ps. Sal. 3<sup>8</sup> Test. Joseph 3: „Die, welche um Gottes willen fasten, bekommen ein anmutiges Gesicht“; auch § 4 u. 9; Mt. 4<sup>2</sup> 6<sup>16-18</sup> 9<sup>14f.</sup> 17<sup>21</sup> AG. 10<sup>30</sup> 13<sup>2</sup> 14<sup>23</sup> 1 Kor. 7<sup>5</sup> (?). —

<sup>1)</sup> Vgl. Am. 7<sup>17</sup>: Das Ausland ist „unreines Land“, wie Hos. 9<sup>3</sup> Hes. 4<sup>13</sup>.

<sup>2)</sup> Brot, Öl etc.: Mi., 3Aboda zara II, 6; vgl. Dn. 1<sup>8</sup>; 1 Mk. 1<sup>62</sup> 2 Mk. 5<sup>27</sup>; Jud. 10<sup>5</sup> 12<sup>3ff.</sup>; Aristeebrief § 181, wonach auch dem ägyptischen Könige das Mahl nach jüdischen Gebräuchen bereitet wurde; AG. 10<sup>14</sup> Mt. 15<sup>11</sup>.

<sup>3)</sup> Vgl. AG. 15<sup>29</sup> 21<sup>25</sup> 1 Kor. 8<sup>1ff.</sup> 10<sup>19.28</sup> Apok. Jh. 2<sup>14.20</sup>.

Auch Gelübde, und zwar zum Teil Entsagungsgelübde,<sup>1)</sup> wurden vielfach geleistet, aber vielfach wurde auch Dispens von ihnen durch die Rabbinen erteilt (Mi., Nedarîm III, 1 ff.; Chagîga I, 8; Weber § 29, 1); vgl. εὐχή AG. 18<sup>18</sup> 21<sup>23</sup>; ἀνα-  
 θεματίζειν ἑαυτόν: ein scharfes Entsagungsgelübde auf sich  
 nehmen (AG. 23<sup>12. 14. 21</sup>).

Im Kranze der positiven Kultushandlungen strahlte auch während dieser Periode allerdings oft als einfach-schöne Blume das Gebet (Esr. 9<sup>6</sup> ff. Dn. 9<sup>4</sup> ff. Sir. 51<sup>1-12</sup> Tob. 3<sup>2</sup> ff. etc.), und manche echt würdige Gebete finden sich in dem späteren jüdischen Schrifttum, wie eine große Zahl von ihnen vollständig übersetzt ist in meinem „Talmud und NT.“ (S. 34–39). Aber gewiß führten die Vorschriften über den regelmäßigen Gebrauch von Gebetsformeln<sup>2)</sup> auch oft zum geistlosen Lippendienst (Mt. 6<sup>5</sup> f.). Als Ausartung erscheint auch das Fürbitten (s. o. S. 175 etc.), wenn es von sogenannten Heiligen geübt wurde, die Gott zur Erhörung zwingen zu können meinten, wie z. B. Choni angeblich durch sein Gebet Regen kommen ließ, soviel er wollte etc.<sup>3)</sup>

Der Hauptfaktor der positiven Kultushandlungen, die Opfer (s. o. S. 173. 271. 439 f.), sind hier, wenn auch nicht archäologisch zu behandeln, aber doch hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung zu betrachten, mit der sie in der Periode der Schriftgelehrsamkeit aufgetreten sind.

Erstens ist da bei den Pflanzenopfern eine Verfeinerung des Materials zu beobachten. Nämlich in der voralexilischen Literatur wird beim Opfer das gewöhnliche Mehl (חֶמֶץ, qemach Ri. 6<sup>19</sup> 1 S. 1<sup>24</sup>) verwendet, aber in der priesterlichen Penta-teuchschicht, bei Hesekiel und in Chronika vielmehr Feinmehl,

<sup>1)</sup> „Bindung“, קִבּוּץ und ähnlich (vgl. mein WB. 24 a und 266 b).

<sup>2)</sup> Ps. 119 164: Ich lobe dich des Tages siebenmal; dreimal 55<sup>18</sup> Dn. 6 11 b; Jos., Antiqu. IV, 8, 13; Mi., Berakhôth I, 1 ff.: siebenmal oder dreimal oder zweimal am Tage. An Sabbathen, Fest- und Neumondstagen kam noch ein viertes Gebet (Mûsâph „Zusatz“) und am großen Versöhnungstage auch noch ein fünftes Gebet hinzu (vgl. die fünf Gebetsstunden der Mohammedaner mit E. Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus 1913, 9-13).

<sup>3)</sup> Weber § 64. Die Vergleichung mit dem „Regenzauber“ bei Bousset 457 ist aber doch schief. Über Choni und sein Gebet um Regen handelt Ad. Büchler, Types of Jewish Palestinian Piety (London 1922), p. 196–264.

סֹלֶת, sóleth: <sup>1)</sup> Ex. 29<sup>2, 40</sup> Lv. 2<sup>1 f. 4 f. 7</sup> 5<sup>11</sup> 6<sup>8, 13</sup> 7<sup>12</sup> 14<sup>10, 21</sup> 23<sup>13, 17</sup> 24<sup>5</sup> Nm. 6<sup>15</sup> 7<sup>13-79</sup> 8<sup>8</sup> 15<sup>4, 6, 9</sup> 28<sup>5-28</sup> 29<sup>3-14</sup> Hes. 16<sup>13, 19</sup> 46<sup>14</sup> 1 Ch. 9/10<sup>29</sup> 23<sup>29</sup>. Außerdem tritt Weihrauch als Opfermaterial nicht in Am. 4<sup>4 f. 5</sup> 21<sup>ff.</sup> Jes. 1<sup>11 ff.</sup> Mi. 6<sup>6 f.</sup> etc., sondern nur an folgenden Stellen auf: Ex. 30<sup>34</sup> Lv. 2<sup>1 f. 15 f.</sup> 5<sup>11</sup> 6<sup>8</sup> 24<sup>7</sup> Nm. 5<sup>15</sup> Jr. 6<sup>20</sup> 17<sup>26</sup> 41<sup>5</sup> Jes. 43<sup>23</sup> 60<sup>6</sup> 66<sup>3</sup> Neh. 13<sup>5, 9</sup> 1 Ch. 9/10<sup>29</sup>. <sup>2)</sup>

Sodann im Bereiche der Tieropfer ist beim Schlachtopfer (zèbach) oder Dankopfer (auch: Ergebenheitsopfer) <sup>3)</sup> oft ein Mahl erwähnt: Gn. 31<sup>54</sup> Ex. 18<sup>12</sup> 24<sup>5, 11</sup> 32<sup>6</sup> Dt. 12<sup>27 b</sup> Ri. 9<sup>27</sup> 1 S. 1<sup>4</sup> 9<sup>12</sup> (11<sup>15</sup>) 1 Ch. 29<sup>21 f.</sup> (Am. 2<sup>8</sup> Hos. 8<sup>13</sup>: Volksreligion). Die Formel „Kein Opfer ohne Mahl“ <sup>4)</sup> ist aber freilich eine starke Hyperbel, wie eine Vergleichung aller Stellen, in denen von zèbach (זֶבַח) die Rede ist, <sup>5)</sup> mir gezeigt hat. Auch ist es ja (s. o. S. 174 f.) nicht in den Quellen begründet, daß

<sup>1)</sup> bab.-ass. *siltu* „Feinmehl“ (Meissner, Bab. u. Assyrien I, 1920, 413).

<sup>2)</sup> Außerdem ist „Weihrauch“ überhaupt nur noch in HL. 3<sup>6</sup> 4<sup>6, 14</sup>, wie in den Urkunden aus Elephantine I, Z. 21. 25, erwähnt. — „Vorexilische Räucheropfer sind sicher bezeugt“: 1 S. 2<sup>28</sup> Jes. 1<sup>13</sup> Dt. 33<sup>10</sup>. Das beruht auf der Annahme, daß qit̄ter und hiq̄tir „ursprünglich nur vom Darbringen des Weihrauchs gebraucht wurden“ (Greßmann, Mose etc. 1913, 262). Aber dies ist eine unsichere und sogar unwahrscheinliche Annahme. Denn qit̄ter etc. hieß wahrscheinlicher zunächst „aufdampfen lassen“ (Fett; vgl. das Arab. in meinem WB, 406<sup>b</sup>, und das Fett war ja neben Blut der zweite Hauptanteil Jahves an einem Schlachtopfer). Jedenfalls steht an den zitierten Stellen nicht lebōna „Weihrauch“. — Allerdings war Weihrauch schon frühzeitig bei den Kanaanitern bekannt (Paton in Hastings' Enc. of Rel. III, 187<sup>b</sup>). Aber das beweist nichts für Israel. Da wird die Verwendung von Weihrauch überhaupt zuerst in Jr. 6<sup>20</sup> erwähnt und als ein befremdliches Opfermaterial abgewehrt. Dieser Tatbestand bleibt bestehen auch gegenüber van Hoonacker, La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé (Revue Bibl. 1914, 161 ss.).

<sup>3)</sup> זֶבַח שְׁלֵם oder: שְׁלֵם allein; vgl. die Stellen und die Untersuchung des Begriffs von schèlem in meinem WB. 506<sup>a b</sup>.

<sup>4)</sup> Bei Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels<sup>2</sup>, 73.

<sup>5)</sup> Gn. 31<sup>54</sup> 46<sup>1</sup> Ex. 10<sup>25</sup> 18<sup>12</sup> 23<sup>18</sup> 34<sup>15, 25</sup> Lv. 17<sup>5, 7 f.</sup> 23<sup>37</sup> Nm. 15<sup>3, 5</sup> Dt. 12<sup>6, 12, 27 b</sup> 18<sup>3</sup> 32<sup>38</sup> 33<sup>19</sup> Jos. 22<sup>23, 26 f. 28</sup> [Ri. 16<sup>23</sup> bei Philistern] 1 S. 1<sup>21</sup> 2<sup>19, 29</sup> 3<sup>14</sup> 6<sup>15</sup> 9<sup>12 f.</sup> 15<sup>22</sup> 16<sup>3, 5</sup> 20<sup>6, 29</sup> 2 S. 15<sup>12</sup> 1 K. 8<sup>62</sup> 12<sup>27</sup> 2 K. 5<sup>17</sup> 10<sup>19, 24</sup> 16<sup>15</sup> Am. 4<sup>4</sup> 5<sup>25</sup> Hos. 3<sup>4</sup> 6<sup>6</sup> 9<sup>4</sup> Jes. 1<sup>11</sup> 19<sup>21</sup> 34<sup>6</sup> 43<sup>23 f.</sup> 57<sup>7</sup> Jr. 6<sup>20</sup> 7<sup>21 f.</sup> 17<sup>26</sup> 33<sup>18</sup> 46<sup>10</sup> Hes. 20<sup>28</sup> 39<sup>17, 19</sup> 40<sup>42</sup> 44<sup>11</sup> 46<sup>24</sup> Jon. 1<sup>16</sup> Zeph. 1<sup>7 f.</sup> Ps. 4<sup>6</sup> 27<sup>6</sup> 40<sup>7</sup> 50<sup>5, 8</sup> 51<sup>18 f. 21</sup> 106<sup>28</sup> 107<sup>22</sup> 116<sup>17</sup> Pv. 17<sup>1</sup> 21<sup>3, 27</sup> Dn. 9<sup>27</sup> 1 Ch. 29<sup>21</sup> 2 Ch. 7<sup>1, 4 f. 12</sup>. Die Stellen mit זֶבַח siehe in meinem WB. 506.

„durch das Mahl bei Jahwe eine Bundesgemeinschaft<sup>1)</sup> einerseits zwischen ihm und den Gästen gestiftet worden sei, welche für die Opferidee wesentlich sei“ (Wellhausen, Prol.<sup>2</sup> 74), und die Bezeichnung des Dankopfers (und Ergebenheitsopfers) als „Mahlopfers“ ist zwar „deutlich“ (Wellhausen aaO. 75), aber nicht quellenmäßig. Endlich ist die Aussage „essen vor Jahwe“ (Dt. 12 7. 18 14 23. 26 15 20 27 7) nicht „der Ausdruck für Opfern“ (Wellh. aaO. 74), sondern das Essen und Fröhlichsein vor Jahwe erscheint in den Berichten nur als eine Nachfeier, die sich zum Opfervollzug hinzugesellte, nur als Ausdruck der Freude über die durch Schlachtopfer speziell als Dank- oder Ergebenheitsopfer neu bezeugte Gottesgemeinschaft.

Dieser freudige Nachhall ist andererseits später nicht ganz verklungen. Denn das Essen des Fleisches vom Dankopfer ist ausdrücklich als gesetzliche Handlung erwähnt in Lv. 19 5 f., ebenso speziell beim Lobopfer in 7 15 f. 22 29 f., und außerdem liest man: „Wenn ihr fröhlich seid an euren Festen“ und ähnlich in Nm. 10 10 Jes. 56 7 2 Ch. 30 23 Neh. 12 43. Da, wie gesagt, „essen vor Jahwe“ kein Ausdruck für Opfern, sondern nur Bezeichnung einer Konsequenz des Dank- (oder Ergebenheits-)Opfers war, so brauchte jenes Essen auch nicht im „Priesterkodex“ erwähnt zu werden.<sup>2)</sup> Nur das ist Tatsache, daß das Essen des Fleisches vom Dankopfer in der Hauptpartie über diese Opferart (Lv. 3) nicht erwähnt ist.<sup>3)</sup> Aber direkt zur Formulierung des Opfergesetzes gehörte es nicht, und der neuerdings oft gehörte Satz vom „düsteren Ernst des nach-exilischen Opferdienstes“<sup>4)</sup> hat noch mehr Tatsachen gegen sich, als bereits angeführt worden sind: vgl. die Abschaffung von Fasttagen (Sach. 7 4-7); die Freude beim Trankopfer früh an jedem Tage des Laubhüttenfestes, die so groß war, daß man zu sagen pflegte, wer dieser Handlung nicht beigewohnt habe, der wisse gar nicht, was Freude sei;<sup>5)</sup> ferner das Fest

<sup>1)</sup> In „Isr. etc. Gesch.“<sup>7</sup>, 173 sagt er dafür sogar „Tischgemeinschaft“.

<sup>2)</sup> Gegen Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels, S. 74.

<sup>3)</sup> Opfer und Opfermahlzeit sind auch nicht hinreichend auseinandergehalten bei Sven Herner, Die Opfermahle nach dem Priesterkodex (1911), 38.

<sup>4)</sup> Z. B. wieder bei Schmitz, Die Opferanschauung etc. (1910), 17 und Bertholet, Kulturgeschichte Israels (1919), 277.

<sup>5)</sup> 2 Mk. 10 6; und sie hielten mit Freuden acht Tage Feier; Jos., Antiqu. III, 10, 4; Plutarch, Sympos. 4, 6, wo das Laubhüttenfest als Dionysos-



„Gesetzesfreude“, Simchath Tora, der neunte Tag des Laubhüttenfestes, wo der Zirkel des Lesens der Gesetzesabschnitte (der größten Parâschen des Pentateuchs) wieder einmal schließt, und die Gesetzesrolle in feierlicher Prozession zurückgebracht wird.<sup>1)</sup>

Wellhausen, *Isr. etc.*<sup>1</sup>, 173 behauptet: „Was das Mahlopf verloren hat, ist dem Brandopfer zugewachsen“ (wiederholt bei Bertholet, *Kulturgesch.* 1919, 277). Aber wo ist der Beweis dafür, daß das Brandopfer nicht ebenso alt, wie das Schlachtopfer, gewesen ist? Dieser Beweis kann nicht geführt werden. Die Erörterung der geschichtlichen Fragen, die sich auf die Sühnopfer beziehen, hat erst weiter unten ihre Stelle.

Aber was ist über den Grad und die Art der Würdigung zu sagen, die der Opferkultus in dieser vierten Periode gefunden hat? Darauf ist der Reihe nach folgendes zu antworten.

Vom offiziellen Judentum, und zwar allen seinen Schattierungen, wurde der Opferkult nicht nur tatsächlich aufrechterhalten, sondern auch gepriesen und als wertvoll anerkannt. Denn, um nur den einen oder andern Beleg zu bringen, als der Tempel durch Antiochus Epiphanes profaniert worden war, kannten die makkabäischen Helden kein schöneres Ziel, als daß sie den Tempel mit seinen Geräten wieder weihten (1 Mk. 4 36 ff.). Mit welcher Begeisterung blickte Jesus Sirach (50 5 ff.) auf den Hohenpriester Simon zurück und verherrlichte dessen einzelne priesterliche Funktionen! Dieselbe positive Stellung zum Opferkult wird auch durch eine Reihe einzelner Sätze des Schrifttums dieser Periode zum Ausdruck gebracht. Denn da liest man z. B.: „Bewahre deinen Fuß, wenn du zum Hause Gottes gehst“ (Qh. 4 17 a; 5 5: Bote = Priester, wie Mal. 2 7),<sup>2)</sup> oder „Fürchte den Herrn und ehre den Priester und gib ihm den (bestimmten) Anteil, wie es dir von Anfang an befohlen worden ist, sowohl betreffs Verschuldung (πλημμελεία Lv. 5 15), d. h. beim Schuldopfer etc.“ (Sir. 7 31-35), wie die Priester als solche auch hochgestellt werden in 45 6/7 ff. Test. Juda 21, so sehr den

fest charakterisiert wird; — Jh. 7 37: der 7. Tag! — „Warum heißt man die Prozession des Wasserspendens (am Hüttenfest) bêth ha-schô'eba? Weil man dabei den heiligen Geist schöpfte“ (Jer. Sukka 55 a mit Zitierung von Jes. 12 3; Volz, *Der Geist Gottes* 1911, 166).

<sup>1)</sup> Oesterley and Box, *The Rel. and Worship etc.* (1907), 353.

<sup>2)</sup> Die Deutungen „Tempelbote“ (Levy, *Das B. Qoh.* 1912, 94) und „Schutzensengel“ (Eerdmans, *Altt. Stud.* IV, 1912, 98) sind unbegründet.

einzelnen hie und da Schändlichkeiten nachgesagt werden.<sup>1)</sup> Ferner betreffs des Opfers heißt es: „Bringe dem Herrn Gaben in würdiger Weise dar!“ (Sir. 14<sup>11b</sup> vgl. Mal. 1<sup>8</sup>) oder „Erscheine nicht leer (d. h. mit leeren Händen) vor des Herrn Angesicht, denn alles dies (ist zu leisten) um des Gebotes willen. Des Gerechten Opfergabe macht den Altar fett etc.“.<sup>2)</sup> Also die grundlegende Stellung zum Opferkult bewegte sich in dieser vierten Periode auf der von Hesekiel angewiesenen Linie (s. o. S. 439f.).

Daneben ertönen in der Literatur der Periode der Schriftgelehrsamkeit auch scheinbar ganz gegenteilige Stimmen: „Wer das Gesetz hält, bringt ein reichliches Opfer dar etc.“ (Sir. 32/35<sup>1ff.</sup>), oder „Höchst geringfügig ist alles Fett zum Brandopfer für Dich; wer aber den Herrn fürchtet, ist groß immerdar.“<sup>3)</sup> Diese und andere noch anzuführende Stellen besitzen nach meiner Ansicht folgenden Sinn: — *α*) Nicht wollen sie, wie die oben S. 365 und 421 erörterten Stellen von Propheten etc. die erstklassige Bedeutung des Opfergesetzes bestreiten. Dies liegt nicht einmal in „Hören (im Hause Gottes) ist besser, als der Narren Opfer“ (Qh. 4<sup>17a</sup> 9<sup>2</sup>), da ja Qohèleth den Priester anerkennt (5<sup>5</sup>; s. o. S. 539). — *β*) Jene Sätze wollen vielmehr nur der Beurteilung des Opfers als eines wirklichen Opus operatum entgegenarbeiten und die Verknüpfung von religiös-sittlicher Gesinnung und Opferkultus befördern. Vgl. „Opfer von Frevlern ist dem Herrn ein Greuel“ (Pv. 21<sup>27</sup>) oder „der Narren Opfer etc.“ (Qh. 4<sup>17a</sup>) oder „Sprich nicht: auf die Menge meiner Opfer wird der Herr herabschauen“ (Sir. 7<sup>9</sup>) oder „Nicht hat der Höchste Wohlgefallen an den Darbringungen der Gottlosen etc.“ (31/34<sup>23</sup>) oder „das Opfer eines gerechten Mannes ist annehmbar etc.“ (32<sup>9.14f.</sup>) oder „der Opfernde bringt seine ganze Lebensrichtung zum Opfer dar“ (Aristeasbrief § 170). Also soll mit dem Opfern eine fromme Gesinnung verknüpft werden. — *γ*) Durch jenen prinzipiellen Satz „Wer das Gesetz hält, bringt ein reichliches Opfer

<sup>1)</sup> Ps. Sal. 17f. 23ff. 41ff. 87ff.; Test. Levi 17.

<sup>2)</sup> Sir. 32 = 35<sup>6-8-13</sup>; Jub. 3<sup>27</sup> 4<sup>25</sup> etc.; Test. Ruben 6, Levi 9 Ps. Sal. 8<sup>11f.</sup>; Jud. 4<sup>14</sup> 9<sup>2</sup> 16<sup>19</sup> (Luther: 22): brachten ihre Brandopfer dar; etc. bei O. Schmitz, die Opferanschauung etc. (1910), 84f.

<sup>3)</sup> Jud. 16<sup>16</sup> (Luther: 19). Übrigens zu dem Übergang in die dritte Person gibt viele Parallelen meine Stilistik etc. 154.

dar“ (Sir. 32<sup>1</sup>) und alle ähnlichen Sätze sollte zugleich den Teilen der Judenschaft die Stellung zum Opfergesetz erleichtert werden, bei denen wegen der Entfernung vom Tempel der Opferdienst in den Hintergrund treten mußte. Also sollten jene prinzipiellen Sätze die Koordination des allgemeinen Gesetzesgehorsams und des speziellen Gehorsams gegen die Opfervorschriften anbahnen. — δ) Theoretische Festhaltung des Opferkultus und praktische Ersetzung desselben durch andere Faktoren des religiös-sittlichen Verhaltens rangen miteinander um den Preis der größeren Normalität, als später und besonders nach der Zerstörung des Tempels zwar in der Hoffnung auf künftige Wiederherstellung des Tempelkultus die Opfervorschriften bewahrt und genauer ausgebildet wurden,<sup>1)</sup> aber doch neben dem Opfer andere religiös-sittliche Handlungen sehr in den Vordergrund traten: das Beten (Tob. 12<sup>12</sup>), das Bekennen und Sichschämen etc. (Ps. Sal. 9<sup>11-13</sup>), das Fasten und Sichkasteien (griech. Esr. 8<sup>70ff.</sup> Jud. 4<sup>10ff.</sup> Bar. 4<sup>20</sup> Hen. 108<sup>7</sup> Ps. Sal. 3<sup>9f.</sup> etc.), das Almosengeben (Dn. 4<sup>24</sup> Sir. 3<sup>33</sup> 32<sup>3f.</sup>; Tob. 4<sup>8.11f.</sup> 12<sup>8f.</sup>), wie auch im Talmud etc. zwar von Simon dem Gerechten (um 300) der Ausspruch überliefert ist „Die Welt ruht auf dem Gesetze, dem Gottesdienst und der Übung der Barmherzigkeit“ (Pirqê Abôth 1<sup>2</sup>), aber anderwärts das Almosen (צדקה etc. Pirqê Ab. 4<sup>11</sup>, aram. *sidqêtha* vgl. Expository Times 1912, 430 f.) und andere „Liebeswerke“ (תְּמִימֵי הַסִּדִּים) über das Opfer gestellt<sup>2)</sup> oder wenigstens sehr geschätzt werden (vgl. noch Weber § 61, 1).

Die Entwicklung, die sich in bezug auf die Stellung zum Tempelkult und speziell zum Opferkult während der nach-esrensischen Periode der israelitischen Religion abspielt, wird von Bousset 124 so charakterisiert, daß „die Frömmigkeit des Tempels und des Kultus abgelöst worden sei von der eigentlich gesetzlichen Frömmigkeit oder Frömmigkeit der Observanz.“ Dieses Urteil ist mindestens unklar. Denn die Frömmigkeit des Kultus beruhte ja längst vor der mit Esras Wirksamkeit beginnenden Periode selbst auf Gesetz oder „Observanz“. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Hierüber spricht gut Skolkowski, Unverkennbare Fügungen Gottes, 12f.

<sup>2)</sup> Bab. Sukka 49b: צדקה יותר מפלר הקרבנות.

<sup>3)</sup> Hierbei vergleiche man noch einmal, wie die Stellung Hesekiels zum Opferkultus oben S. 439f. nach den Quellen gekennzeichnet worden ist! Danach ist es unrichtig, wenn O. Riegenbach im Theol. Literaturblatt 1911, 270 meint, daß „die Frage, ob sich das Opfer nicht als Symbol der Hin-

Über die wirkliche diesbezügliche Entwicklung kann man also nur urteilen, daß ein Teil des Zärimonialgesetzes aus den und den Motiven und Anlässen, wie sie im vorhergehenden Absatze von mir angedeutet worden sind, in den Hintergrund getreten ist. So wird jene These Boussets im wesentlichen auch von O. Schmitz aaO. 192f. beurteilt. Dieser selbst aber meint nun, „der Bruch in der Geschichte des israelitisch-jüdischen Opfers liege viel weiter zurück. Mit der Entwurzelung des Volkes durch das Exil sei auch das naive Verhältnis zum überkommenen Opferbrauch verloren gegangen, und an seine Stelle sei der reflektierte Charakter des gesetzlich vorgeschriebenen Opferdienstes getreten“ (S. 193). Dafür kann aber in den Quellen keine Grundlage gefunden werden. In ihnen zeigt sich erstens nicht, daß Israel beim Wandern ins Exil ein „naives“ Verhältnis zum überkommenen Opferbrauch besaß; denn das Verhältnis Israels zum Opferbrauch des Jahwekultus war schon seit dem Bundesbuch (Ex. 23<sup>24-29</sup> vgl. 12<sup>21</sup> JP) und dem Deuteronomium (16<sup>2ff.</sup>) gesetzlich festgelegt. Zweitens läßt sich aus den Quellen auch das nicht begründen, daß der aus dem Exil zurückkehrende Teil Israels aus seinem Verhältnis zum Opferkult der Jahwegemeinde „entwurzelt“ gewesen sei.

Auch nicht bloß in strengerer Beobachtung der Festzeiten, wie z. B. des Sabbaths (1 Mk. 2<sup>32ff.</sup> 2 Mk. 6<sup>11</sup>), sondern auch in ihrer Vermehrung zeigte sich der Eifer für den Kultus: Das Tempelweihfest (Chanukka, Einweihung) wurde zuerst am 25. des 9. Monats (Kislêw ungefähr = Dez.) im Jahre 165 v. Chr. gefeiert (1 Mk. 4<sup>52ff.</sup> 2 Mk. 10<sup>5ff.</sup>), τὰ ἐγκαίνια Jh. 10<sup>22</sup>. Für seine Feier wurde bestimmt, daß wenigstens ein Licht (eine Öllampe) an der Türe auch des ärmsten Hauses der Israeliten brennen sollte. Darauf nimmt jedenfalls der Name „Lichter“ (φῶτα), den Josephus (Antiqu. XII, 7, 7) diesem Feste gibt, Bezug. — Zu den hohen Festen kam auch das Purimfest hinzu (Est. 9<sup>26</sup>; 2 Mk. 15<sup>36/37</sup>; Jos., Antiqu. XI, 6, 13): am 14. des zwölften Monats (Adâr ungefähr = März). — Von geringerer Bedeutung war das Fest des Holztragens, das am 15. Ab (ungefähr = August; Mi. Taʿanith IV, 8) gefeiert wurde, indem da das Holz für das ewige Feuer auf dem Brandopferaltar dargebracht wurde (Neh. 10<sup>35</sup> 13<sup>31</sup>; Jos., De bello jud. II, 17, 6).

gab an Gott und pädagogisches Mittel zur Erreichung des höchsten Zweckes verstehen läßt, bei einer rein historischen Betrachtung des Opfers im Spätjudentum nicht gelöst werden könne.“



Über das jedenfalls spät aufgekommene Fest der Gesetzesfreude am 23. Tischri (ungefähr = Oktober) s. o. S. 539! — Innerhalb der Woche wurde von gesetzeseifrigen Juden der 2. und 5. Wochentag (also: Montag und Donnerstag) durch Fasten ausgezeichnet (Mi., Tašanîth II 9; Lk. 18 12). Auch wurde es Sitte der Frommen, bis zur ersten Gebetsstunde (vormittags neun Uhr) und an Sabbathen bis zur zweiten Gebetsstunde (mittags zwölf Uhr) zu fasten: AG. 2 15 10 9. Über Gebetsstunden siehe auch oben (S. 536 Anm. 2) und noch AG. 3 1: nachmittags drei Uhr!

Dieser glanzvolle Kultus verschwand für weite Kreise der Judenschaft in selten oder nie erschaute Ferne und fand für sie — abgesehen von den Kreisen um den Tempel auf der Nilinsel Elephantine<sup>1)</sup> und den zu Leontopolis<sup>2)</sup> — in dem Synagogengottesdienst einen viel einfacheren Ersatz. Für das Alter der συναγωγή („Zusammenkunft“, metonymisch [Hermeneutik 1916, 97]: Versammlungsraum) kommen die Zusammenkünfte im Hause Hesekiels (8 1 14 1 20 1), die Bertholet, Kulturgesch. 1919, 275 nicht beachtet, immerhin in Betracht. Erwähnt sind „religiöse Versammlungsstätten“ (מִעֲדֵי־אֵל) in dem Makabäerpsalm 74 8, denn ἐκτὸς ναοῦ ist nicht mit Bousset 198 für richtig zu halten (vgl. meine Einleitung § 83, 6).<sup>3)</sup> Neben Synagogen (AG. 6 9 15 21 24 12) sind auch noch — am Wasser gelegene — „Gebetsplätze“ erwähnt (Dn. 8 2; προσευχή AG. 16 13, 16; Jos., Antiqu. XIV, 10, 23; Stilistik 33).<sup>4)</sup> — Dieser Gottesdienst begann mit dem Rezitieren des Schēmaš (Dt. 6 4-9 11 13-21

<sup>1)</sup> Das Gebäude ist ausdrücklich auch ein בֵּית מִדְבָּה „Altar-Haus“ genannt (vgl. noch Genaueres in meinem WB. 561; 410 zerstört).

<sup>2)</sup> Der Oniastempel wird beschrieben von Josephus, De bello jud. VII, 10, 3. — „Wenn jemandem ein Brandopfer obliegt, muß er es im Heiligtum darbringen: tat er es im Chonjo-Haus d. h. dem Onias-Tempel zu Leontopolis, so hat er seiner Pflicht nicht genügt“ (Mi. Menachôth 13, 10). Er wurde 73 n. Chr. von den Römern geschlossen. Endlich ist er wieder entdeckt worden von Flinders Petrie, vgl. dessen Hyksos and Israelite Cities (London 1906), chapt. 4.

<sup>3)</sup> Über den Ursprung des Synagogengottesdienstes meint I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (1913), 233 gar keine „historisch beglaubigten Daten“ ermitteln zu können. In der Tat ist nicht die „Synagoge“, wie Stade-Bertholet II, 338 und Kittel, Die Rel. (1921), 172 sagen, durch Inschriften unter Ptolemäus Euergetes (247–221) bezeugt, denn die sprechen nur von προσευχαί.

<sup>4)</sup> Auch in Fajjûm in Mittelägypten „am Wasserkanal“ gelegen (L. Blau, Papyri und Talmud 1913, 9).

Nm. 15<sup>37-41</sup>) und hatte seinen Mittelpunkt in der Schriftverlesung. Eine von den 154 Parâschen des Pentateuch und eine entsprechende Haphtâre aus den sogenannten Nebi'im<sup>1)</sup> wurden in dreijährigem Zyklus verlesen und dann ausgelegt.

Lk. 4<sup>17</sup> AG. 13<sup>15</sup>. L. Venetianer, Ursprung und Bedeutung der Prophetenlektionen (in ZDMG. 1909, 103 ff.) bemerkt: „Aus den Worten, daß Jesus das Buch „herumwarf“ (die Rolle aufwühlte), bis er „den Ort gefunden, der geschrieben steht“, kann man schwerlich die Folgerung ziehen, daß an jenem Sabbath die bestimmte Jesaja-Lektion üblich war. Es darf aber keinesfalls übersehen werden, daß Lukas schon von einem bestimmten Propheten spricht, daß ferner die Apostelgeschichte nur die Verlesungen aus den Propheten im allgemeinen erwähnt, daß endlich Matthäus und Markus gar keinen Bericht von einer Verlesung aus den Propheten geben. Somit kann auf Grund der neutestamentlichen Stellen die Verlesung aus den Propheten zur Zeit Jesu nur als möglich gelten. Beweise hierfür haben wir keine, aber ausgeschlossen ist die Möglichkeit nicht, daß zur Zeit Jesu in den palästinensischen Synagogen an den Festen und Sabbathen außer der Tora auch die Propheten gelesen wurden“ (S. 105). Aus der Mischna folgt „mit aller Gewißheit nur so viel, daß man zur Zeit der Mischnaredaktion in den palästinensischen Synagogen außer der Tora auch Bücher der Propheten gelesen hat. Daß aber am Ende des zweiten Jahrhunderts bestimmte Prophetenlektionen perikopenartig festgestellt gewesen wären, das kann aus der Mischna durchaus nicht gefolgert werden“ (S. 106). In der außeramtlichen Tosephta sind wenigstens für die vier ausgezeichneten Sabbathe schon allgemein übliche Propheten-Abschnitte bekannt (S. 106).

Den Schluß des Synagogengottesdienstes bildet die Erteilung des aaronitischen Segens (Nm. 6<sup>24-26</sup>).

Übrigens bekamen die Synagogen ihre eigene Bedienung: einen Synagogenvorstand (*ἀρχισυνάγωγος* Mr. 5<sup>22</sup> ff. Lk. 8<sup>49</sup> 13<sup>14</sup> AG. 13<sup>15</sup> 18<sup>8.17</sup>), Älteste (*πρεσβύτεροι* Lk. 7<sup>3</sup>) und Diener (*ὑπηρέτης* Lk. 4<sup>20</sup>; *Chazzân*, חַזְזָן, der in nachtalmudischer Zeit zum „Vorbeter“ wurde [daher der *Mu'ezzin* der Mohammedaner], während der Diener oder Küster *Schammâsch* genannt wurde<sup>2)</sup>). Dieses Personal besaß und besitzt keine priesterliche Würde. Priester haben in der Synagoge kein Amt, außer dem der Segenspendung, sondern nur eine Ehrenstellung (Oesterley and Box, *The Religion etc.* 1907, 313).<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Jos., Richt., Sam., Kön., Jes. — Maleachi (mein WB. 82 b!).

<sup>2)</sup> E. Mittwoch, Entstehungsgeschichte des musl. Gebets etc. 1913, 25.

<sup>3)</sup> Daß durch die Beobachtung der Kultusplichten die Moral eine „Verkümmerung“ habe erleiden müssen (Kittel, *Die Rel. des V. Isr.* 1921, 159), ist unbegründet.

Daß die Rabbiner keine „Priester“ seien, wird stark betont in „Der ostjüdische Rabbiner“ (Süddeutsche Monatshefte 1916, 697f.). Aber diese Betonung hat nur den Katholiken gegenüber recht. Also der Ausdruck „wie die Priester aller andern Konfessionen“ ist falsch.

β) Die Arten der Leistung der Liebe (s. o. S. 530) gegenüber Menschen: Moralität (Gehorsam gegen die *lex moralis* und *forensis*).

So zeigt sich in dieser Periode (s. o. S. 172. 262) die religiöse Orientiertheit der Sittlichkeit.<sup>1)</sup> Dieselbe Beziehung von Religion und Ethik liegt in dem talmudischen Satze: „Die Tora lehrt von Anfang bis zum Ende durchweg nur Liebeswerke“ (bab. Soṭa 14a), und diese religiöse Orientiertheit der Moral ist als jüdisch sehr gut durch Josephus, contra Apionem II, 16 ausgesprochen worden.<sup>2)</sup>

1. Theoretische Entfaltung der Moralität ist sehr reichlich geübt worden. Denn die Gesetzeslehrer (*νομικοι* s. o. S. 464, Anm. 1) verstummten ja auch in dieser Periode nicht, die Pfleger der Spruchweisheit gingen eifriger als vorher an die Arbeit (Jesus Sirach; Qohèleth; Sapientia), und die Autoren von erzählenden Lehrschriften, wie z. B. die Tobitlegende und die Erzählung vom Wettstreit der drei Pagen (im griechischen Esra 3 16—4 40; Bousset 566), beteiligten sich ebenfalls an dieser Entfaltung der Sittenlehre.

Größere Partien des wesentlich aus Moralvorschriften bestehenden Mischnatraktats Pirqê Abôth und andere jüdische Sentenzen sowie eine Anzahl Parabeln findet man vollständig übersetzt in meinem Schriftchen „Talmud und NT.“ (1907), 9—11. 24. 41—46. Die Spruchweisheit der Hebräer ist übrigens selbständiger, als jetzt vielfach angenommen wird. Man vergleiche z. B. folgende Sätze aus der Keilschriftliteratur: „Seitdem ihr Gott sich hinausgewendet hat, ist eingezogen in die Niederlassung der Frevel, ist seßhaft geworden die Bosheit“

<sup>1)</sup> Richtig betont von Mitchell, *The Ethics of O. T.* 1912, 14f.

<sup>2)</sup> Übersetzt bei Kuenen, *Volksreligion etc.*, 218, Anm. 1. — Erst Saʿadja († 942) hat im Judentum eine Trennung von Religion und Ethik vorgenommen (D. Rau in *MGWJ.* 1911, 390. 399; Is. Scheftelowitz, „Die Grundlagen einer jüd. Ethik“ ebenda 1912, 129), und wenn das Judentum noch mit der althebräischen Bibel zusammenhängen will, ist ganz falsch der Satz, die jüdische Sittenlehre „bilde den inneren Quell, genauer das sachliche Prinzip der jüdischen Religion“ (Scheftelowitz aaO.) oder „Im Judentum ist die sittliche Forderung ein Tragendes der Religion“ (bei Bernfeld, *Die Lehren des Judentums I*, 1920, 7).

(vgl. „Die Furcht des Herrn etc.“ Hi. 28<sup>28</sup> etc.). — „Das Leben von gestern alltäglich fürwahr“ (vgl. „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ Qh. 1<sup>9</sup>). Vgl. weiter bei Rogers, Cuneiform Parallels etc. 1912, 164—178, — auch die „Sprüche des Menander“ (übersetzt von F. Schultheß in ZATW. 1912, 199 ff.). — Auch bei der Vergleichung der ägyptischen Spruchpoesie (z. B. bei Volz bei der Auslegung der Proverbien im Auswahl-AT.) darf nicht die erklärliche Existenz von Parallelerscheinungen der Geistesgeschichte vergessen werden. — Die ausländische Weisheit war allerdings wohl bekannt in Israel (1 K. 5<sup>10f.</sup> [4<sup>30f.</sup>] 10<sup>1</sup> Jr. 49<sup>7</sup> Ob. 8 Bar. 3<sup>22f.</sup>; vgl. auch die Bekanntschaft mit dem Achiqar-Roman oben S. 496<sup>3</sup>), aber man war sich auch des Vorzugs der israelitischen Weisheit bewußt, und die tatsächliche Aufnahme einzelner ausländischer Literaturprodukte (Pv. 30<sup>1ff.</sup> 31<sup>1-9</sup>), wie auch die Verwendung nichtisraelitischer Personen als Musterbilder (Ruth) berechtigt nicht, die Abhängigkeit der israelitischen Gedankenwelt vom Ausland in so hohem Grade anzunehmen, wie manche jetzt geneigt sind. Auch die in „Die moderne Babylonisierung der Bibel“ (1922) gegebenen Nachweise warnen vor dieser Geneigtheit.

## 2. Der Geist dieser Moralität.

Ein erster Charakterzug dieser Ethik liegt in ihrer intellektualistischen Art. Indem der Inhalt des Gesetzes hauptsächlich als Weisheit angesehen wurde (s. o. S. 500), bekam die menschliche Fähigkeit zur Gesetzeserfüllung ihren Hauptplatz im Gebiete des Intellekts. Nun ist aber das Denken — und Sprechen — über moralische Pflichten leichter, als ihre Bewältigung im Wollen und Tun. So wurde die Betonung des Intellektualismus in der Moralphlege zu einem Quellpunkt und Anzeichen der Erleichterungstendenz in bezug auf die Moralität. Ein Symptom ebendesselben Zuges ist in der vielfachen negativen Formulierung zu erkennen, die bei Sätzen der jüdischen Moral gefunden wird. Bousset (S. 160) hat gewiß mit Recht als einen charakteristischen Beleg dafür den allgemeinen Satz „Was du nicht willst, daß man dir tue, tue auch keinem andern!“ gegeben. Die genauere Form „Was dir verhaßt ist, sollst du deinem Genossen nicht antun“ und die Besprechung des positiven Gegensatzes (Mt. 7<sup>12</sup> etc.) siehe in meinem „Talmud und NT.“, S. 27!<sup>1</sup>)

Auch Hänel, Der Schriftbegriff Jesu (1919), 67, Anm. 1 urteilt richtig, daß „inhaltlich der Gedanke eine durchaus andere

<sup>1</sup>) Noch nicht beachtet von Sal. Stein, Der Patriarch Hillel (1918), 10. 15.



Wendung bekommen hat, als im Tobiasbuche“ (*ὁ μισεῖς, μηδὲν ποιήσης* 4 16). — Maybaum in *Judaica* Hermann Cohen gewidmet (1912) deutet Lv. 19 18: „Liebe deinen Nächsten, er ist wie du“. Aber „er ist wie du“ müßte hebräisch heißen: „hû kamókha“, bemerkt Niv. Schlögl richtig im Allgem. Literaturblatt (Wien 1914), 713. „Wehe dem Menschen“, ruft Aqiba aus, „welcher spricht: Ich bin erniedrigt, darum sei auch mein Nächster erniedrigt!“ „Der Mensch bedenke, daß er denjenigen erniedrigen will, der das Ebenbild Gottes an sich trägt“ (Bereschith rabba, Par. 24). Scheftelowitz fügt in MGWJ. 1912, 136 hinzu: „Da in diesem Ausspruche auf die göttliche Ebenbildlichkeit hingewiesen ist, so ist hier unter dem Ausdruck „Nächster“ jeder Mensch ohne Unterschied der Nation verstanden, denn ein Ebenbild Gottes ist jeder Mensch (Gn. 1 27 9 6), den man ebenso zu lieben hat, wie sich selbst (Lv. 19 18. 34).“ So wird es auch von Jak. Neubauer, *Bibelwissenschaftliche Irrungen* (1917), 131 f. gedeutet. Aber J. Wohlgemuth in der Monatschrift „Jeschurun“ 1917, 238 urteilt: „Wenn es unmittelbar vorher im Texte heißt: „Du sollst dich nicht rächen und keinen Haß nachtragen den Söhnen deines Volks“, so muß jede Exegese auch die folgenden Worte auf den Volksgenossen beziehen. Das Thoragesetz richtet sich naturgemäß an Israel, denn für Israel allein ist es ja bestimmt.“ Das ist nur in bezug auf die Empfänger des Gesetzes, aber nicht in bezug auf die Objekte der einzelnen Gesetze richtig. Betreffs der Objekte hat die Thora oft einen übernationalen Horizont: vgl. nur z. B. Gn. 9 6 und 12 3 b! Auch meint *rešûth* „Nächstin“ in Ex. 11 2 eine Ägypterin! <sup>1)</sup> Doch bekommt die Nächstenliebe bei Kollision der Pflichten ihre Schranke in der Selbstliebe. Denn z. B. wenn von zwei Personen in der Wüste nur der eine genug Wasser für sich selbst hat, so brachte Aqiba die Lehre zur Geltung, daß man in einem solchen Falle zunächst an die Erhaltung des eigenen Lebens denken solle (Siphra zu Lv. 25 36; Baba mešia 3 62a bei W. Bacher, *Agada der Tannaiten* I<sup>2</sup>, 60).

Nur negativ ist die Gesetzgebung auch z. B. betreffs des Sabbaths: bloße Enthaltung von allen Werken (Jub. 2 25 ff. 50 7 ff.; vgl. die unheilvolle Konsequenz in 1 Mk. 2 34 2 Mk. 6 11 und den positiven Gegensatz in Mt. 12 3-7).

Dazu gesellte sich bei vielen Vorschriften des Schriftgelehrtentums das Merkmal der Pedanterie und Kleinlichkeit.

<sup>1)</sup> Sal. Stein, *Der Patriarch Hillel* (1918), 15, Anm. will Lv. 19 18 mit „und du sollst für deinen Nächsten das lieben, was du für dich selbst liebst“ übersetzen. Aber dieser gekünstelte Sinn wird durch die Konstruktion des *'ahab* mit *le* nicht garantiert, weil diese Konstruktion sehr häufig die mit *'eth* ersetzt, wie meine Syntax 269-75 durch Hunderte von Belegen erweist.

Wie sich dies bei den negativen (s. o. S. 535 f.) und positiven Kultuselementen zeigt (vgl. z. B. die Aufstellung von neununddreißig Arbeitsverboten für den Sabbath),<sup>1)</sup> so auch im Gebiete der Moralesetzgebung. Recht deutlich ersieht man dies z. B. aus den Vorschriften über das Verhalten gegenüber Frauen beim Durchschreiten eines Gewässers, indem betont wird, daß man nicht auf die Waden des vorangehenden Weibes blicken soll usw.<sup>2)</sup> Daß die Hauptsache bei der Moral die richtige Gesinnung oder das Herz ist, wird zwar nicht ganz vergessen (Pirqê Abôth 2<sup>9</sup> etc.; Bousset 159), aber doch oft überwuchert. Auch läßt sich nicht verkennen, daß sich in dem Lebensideal, das sich in dem Schrifttum dieser vierten Periode widerspiegelt, mehrfach, wenn auch ungewollt, eine Veräußerlichung oder Vergröberung zeigt: wie schon in der vielfachen Flucht zum Fasten und Sichkasteien (s. o. S. 535 f.), so auch in Spuren von Neigung zu Askese in bezug auf den ehelichen Verkehr (Tob. 3<sup>14/19</sup> 8<sup>7/9</sup> Test. Issakhar 2), jedenfalls im Rühmen der Vermeidung einer zweiten Ehe (Jud. 9<sup>9</sup>: τῆς χήρας bei Fritzsche z. St.; 16<sup>23</sup> [27]).

Auch der widerspruchsvolle Charakter eines Teiles der rabbinischen Gesetzgebung muß erwähnt werden. Man hob nämlich ein Gesetz, das nach der abstrakten Theorie sich zu scharf zugespitzt hatte, auch selbst wieder auf. Nachdem man z. B. durch die Bestimmung über den Sabbatherweg von zweitausend Ellen (AG. 1<sup>12</sup>)<sup>3)</sup> sich selbst eine Fessel angelegt hatte, zerriß man sie, indem man erlaubte, vor dem Endpunkte der zweitausend Ellen Speise für zwei Personen niederzulegen, also dort gleichsam eine neue Wohnung für sich aufzuschlagen, von der aus man dann wieder zweitausend Ellen gehen durfte; etc. Ferner das Gesetz vom Schulterlaß<sup>4)</sup> im Sabbathjahr (Dt. 15<sup>1-11</sup>) lehrte Hillel der Ältere umgehen, indem dem Gläubiger gestattet

<sup>1)</sup> Aufgezählt in meinem „Talmud und N.T.“, S. 31, indes um einen Menschen aus Lebensgefahr zu retten, soll der Jude alle sabbathlichen Bestimmungen übertreten (Mi. Joma 86 f. etc.). — Vgl. auch das Verzehnten von Minze, Till und Kümmel (Mt. 23<sup>23</sup>).

<sup>2)</sup> Bab. Berakhôth 61 a; Erubin 18 b etc. bei Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen (1905) zu Mt. 5<sup>27</sup> f.

<sup>3)</sup> Verschärft zu „nicht zweitausend Ellen“ (Schechter, A Zadokite Work 1910, 10<sup>21</sup>; Staerk, Die jüdische Geschichte des Neuen Bundes zu Damaskus 1922, 34).

<sup>4)</sup> Nur „Prolongation“ ist vielmehr gemeint (mein Komm. 1917 z. St.).

wurde, bei Gericht die Zusatzerklärung<sup>1)</sup> abzugeben, daß er einen *Prosbol* („Aufschub“) gewähre, aber die Schuld einfordern dürfe, wann er wolle (Mi., Schebîṭith 10 3-7).

Endlich kann auch nicht geleugnet werden, daß die Moralgesetzgebung des Schriftgelehrtentums mit Hartherzigkeit und Intoleranz gegen Leute von anderer Richtung behaftet war. Worte, wie diese „Wenn der dich Hassende hungert, speise ihn etc.“ (Pv. 25 21; vgl. 24 17 20 22; Ps. 39 2b Hi. 31 29f. Sir. 10 6a) werden von vielen anders lautenden übertönt, wie zunächst dem schroffen Ausdruck der Abneigung gegen die Samaritaner usw., der bei Sirach (50 27f.; vgl. Tob. 1 11 Jud. 9 2ff. 12 2 3 Mk. 3 4; Sir. 17 14f.) gelesen wird. Über solche Sätze, wie „Gib dem Frommen und nimm dich des Sünders nicht an etc.“ (Sir. 12 4f. Tob. 4 17/18), gehen z. B. folgende Sätze noch hinaus: „Die Minim (d. h. Sektierer; s. u. Nr. 4, e) und die Abtrünnigen bringe in Lebensgefahr und rette sie auch nicht aus ihr!“ etc. (mein „Talmud und NT.“ S. 28—30).

Dagegen der Utilitarismus oder das Streben nach Lohn als Motiv der Moralität („Gedenke mir zum Guten etc.“ Neh. 5 19 13 14. 22) wird auch von den Schriftgelehrten zum Teil selbst bekämpft, wie man aus der Vergleichung von Pirqê Abôth 1 3<sup>2)</sup> etc. mit 2 1. 16 etc. ersieht. Auch im slavischen Henoch 42 7 liest man, daß die Tugend „nicht um des Lohnes, sondern um der Rechtschaffenheit willen erstrebt werden muß.“<sup>3)</sup> Freilich fehlen Hinweise auf „den Lohn beim Höchsten“ (4 Esr. 13 56) keineswegs; aber dieser Lohn fällt mit dem Wohlgefallen Gottes zusammen und kann die Idealität des menschlichen Strebens nicht beeinträchtigen — eine wichtige, aber oft vergessene Wahrheit.<sup>4)</sup> Deshalb scheint mir der utilitaristische Charakterzug der jüdischen Ethik bei Couard aaO.,

<sup>1)</sup> פְּרוֹסְבֹּל wird von Dalman, Aram.-neuhebr. WB. 1910 nicht übersetzt, sondern nur mit προσβολή zusammengestellt; 1922, 347 a: „Protokollarische Erklärung in bezug auf die Einziehung von Schulden im Sabbathjahre.“

<sup>2)</sup> „Seid nicht den Knechten gleich, die ihrem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, und Furcht vor dem Himmel [s. o. S. 518] beherrsche euch!“ Wir lassen uns von Fel. Perles, Boussets Rel. des Judentums kritisch untersucht (1903), 80 auch noch an folgenden Satz aus demselben Mischnatraktat erinnern: „Alle, die sich mit den Gemeindeangelegenheiten beschäftigen, sollen sich mit ihnen beschäftigen für den Namen des Himmels“ (= um Gottes willen).

<sup>3)</sup> H. M. Hughes, The Ethics of Jewish apocryphal Lit. (1910), 114.

<sup>4)</sup> Gut sprechen darüber jetzt Kittel, Die Psalmen 1922, 101 und Hudal, Die rel. u. sittl. Ideen des Spruchbuchs 1914, 230.

S. 156 zu breit gezeichnet zu sein. — Endlich Probabilismus hat man (v. Cölln, Bibl. Theol. 1, 449) doch ganz ohne Grund der rabbinischen Ethik zugeschrieben. Er folgt nicht daraus, daß es im Talmud so oft heißt: „Die Schule Schammajs sagt so, die Schule Hillels aber so; oder Rabbi A meint dies und Rabbi B jenes“ (mein „Talmud und NT.“ 32. 42 etc.).

γ) Der mangelhafte Erfolg dieser Religiosität und Moralität hauptsächlich bei der Masse der Durchschnittsmenschen.

#### 1. Seine Erklärlichkeit und Tatsächlichkeit.

Ein Kultus, dessen negative und positive Handlungen sehr detailliert und nach äußerlichen Gesichtspunkten gesteigert wurden (s. o. S. 533—537), konnte zur Hochschätzung des *opus operatum* führen. Aber daß dies wirklich eintrat, läßt sich nicht direkt feststellen, sondern nur aus den oben S. 540f. zusammengestellten Sätzen vielleicht erschließen, die vor Verbindung von Unmoralität mit Opferhandlung warnen (vgl. Mt. 9<sup>13</sup> 12<sup>7</sup>).<sup>1)</sup>

Übrigens aus Mi., Joma 8, 8a kann nicht entnommen werden, daß Opfer in dem einen Falle als für sich allein (*ex opere operato*) sühnend, in dem andern Falle aber nur als in Verbindung mit Buße sühnend angesehen wurden (Schmitz 115 mit Fiebig aaO.). Denn jene Stelle heißt: „Sünd- und Schuldopfer schaffen gewiß Sühnung, Tod und Versöhnungstag schaffen Sühnung in Verbindung mit Buße.“ Also steht nicht buß- und überhaupt gedankenloser Vollzug von Opferhandlung und bußfertige Opferdarbringung einander gegenüber.

Sodann eine Theorie der Moral, wie sie oben S. 545ff. charakterisiert worden ist, konnte und mußte eine Quelle von Selbstgerechtigkeit werden. Denn wenn der Geist darauf gerichtet war, immer mehr einzelne Handlungen auszusinnen, wurde er auch geneigt, in der Leistung derselben eine Grundlage des Ruhms vor Menschen und Gott zu erblicken. Ein

<sup>1)</sup> Auch Hughes, *The Ethics of Jewish apocryphal Lit.* 1910, 318 kann keine direkten Belege für die Empfehlung des *Opus operatum*, des geistlosen Vollzugs von Kultushandlungen, geben, und was Bertholet, *Kulturgeschichte Isr.* (1919), 277 sagt: „Man sieht den heiligen Apparat sich entwickeln, und je untadeliger er wird, um so mehr wirkt er durch sich selber, ein *Opus operatum*, unabhängig von der persönlichen Beteiligung des einzelnen“, das ist in seinem letzten Teile nicht bloß unbewiesen, sondern auch psychologisch unwahrscheinlich. Es ist also ungerecht, gerade den Juden einen gedankenlosen Vollzug ihrer Kultushandlungen zuzuschreiben.



formaler Ausdruck dieser Neigung liegt in den Worten „Je mehr Gesetz, desto mehr Leben“ (Pirqê Abôth 2 s). Tatsächlich tritt sie aber in solchen Sätzen hervor, wie diesen: „Gedenke mir zum Besten, mein Gott, alles dessen, was ich diesem Volke getan habe!“ (Neh. 5<sup>19</sup> 13<sup>14</sup>. 22 Jud. 8<sup>6</sup> Mt. 6<sup>16</sup> 9<sup>14</sup> Jh. 9<sup>16a</sup>).

Ferner hatte die uns jetzt beschäftigende Periode auch außerdem ein mehrfach mangelhaftes Sündenbewußtsein.

Erstens die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit wird allerdings oft anerkannt, wie in „Sei dessen eingedenk, daß wir alle Strafe verdienen!“ (Sir. 8<sup>5/6b</sup>), oder „Wer ist unter den Lebenden, der nicht gesündigt?“ oder „Niemand ist unter den Weibgeborenen, der nicht gesündigt“ (4 Esr. 7<sup>46</sup>. 72 8<sup>35</sup> 9<sup>32ff.</sup>). Aber daneben ist mehrfach von „loyalen Männern (אַנְשֵׁי הַיָּדָא), deren Gerechtigkeitsbeweise nicht vergessen sind“ (Sir. 44<sup>10</sup>), oder von „Gerechten“ die Rede: es sind die, von denen man annahm, daß sie im wesentlichen das Gesetz gehalten haben. So ist z. B. von Abraham gesagt, daß er „das Gesetz des Höchsten hielt“ (Sir. 44<sup>21</sup> vgl. 1 Mk. 2<sup>52</sup>), und der „Gerechte“ ist oftmals erwähnt in Sap. 2<sup>10</sup>. 12 3<sup>1</sup>: „Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand“; V. 9 4<sup>7</sup> 5<sup>1</sup> etc., wie man von einigen voraussetzte, daß sie das Gesetz gehalten hätten (4 Esr. 3<sup>36a</sup>; syr. Baruchapok. 21<sup>11</sup>); vgl. auch „Wir haben von unsern Herzen alle Ungerechtigkeit unserer Väter, die gegen dich sündigten, abgetan“ (Bar. 3<sup>7</sup>) und den Stolz darauf, daß Israels Sünde geringer sei, als die der Heiden (4 Esr. 3<sup>28</sup>. 31ff.; syr. Baruchapok. 14<sup>5ff.</sup> 62<sup>7</sup> 82<sup>2ff.</sup>). Auch im noch späteren jüdischen Schrifttum ist von den Erzvätern und andern großen Männern als von Gerechten die Rede (Weber § 50).<sup>1)</sup>

Dies ist um so auffallender, als die Literatur der Schriftgelehrsamkeit viel von der Gewalt der Sünde spricht. Denn bei Sirach lautet 21<sup>11/12a</sup> nach der wahrscheinlichsten Erklärung: „Wer das Gesetz beobachtet, beherrscht (κατακρατεῖ) sein Sinnen (ἐννόημα)“<sup>2)</sup> vgl. 37<sup>3</sup>. Diese Lehre vom „bösen Sinn“ oder

<sup>1)</sup> Damit hängt zusammen, daß solche Personen, die im AT. stark verurteilt sind, wie die zwei älteren Söhne Aarons (Lv. 10<sup>1</sup> etc.) oder die Söhne Elis (1 S. 2<sup>11-17</sup>), in späteren jüdischen Schriften weit milder beurteilt werden (Philo, De alleg. legum II, 15; bab. Sabb. 55<sup>b</sup>f. etc. bei G. Salzberger, Salomos Königtum etc. 1912, 94).

<sup>2)</sup> Vgl. „Ich schuf den bösen Trieb und ich schuf das Gesetz für ihn als Arzneimittel, und wenn ihr euch nicht mit dem Gesetze beschäftigt, werdet ihr in seine Gewalt geraten“ (bab. Qidduschin 30<sup>b</sup>).

„bösen Herzen“ (4 Esr. 3<sup>21</sup> 7<sup>48</sup>: *cor malignum*; 3<sup>22</sup>: *malignitas radicis*), oder „der Wurzel des Bösen“ (8<sup>53</sup>: *radix mali*; Fritzsche) oder *jéser hā-rá3* „das böse Bilden oder Streben“ (יצר הרע) ist im späteren Schrifttum der Judenschaft stark ausgebildet worden.<sup>1)</sup> Das böse „Dichten und Trachten“ (יצר Gn. 8<sup>21</sup>) liegt nicht von vornherein in der gottgegebenen Seele,<sup>2)</sup> aber es entwickelt sich im Gesamtwesen des Menschen und im Zusammenhange des einzelnen mit der vorhergehenden Generation.<sup>3)</sup>

Also ebensowenig, wie dem AT. (Gn. 8<sup>21</sup> J [Procksch, Gn. 1913, 67] Jes. 6<sup>5</sup> [Exp. Times 1912/13, 530!] Ps. 51<sup>7</sup> 58<sup>4</sup> Hi. 14<sup>4</sup>) die Idee der Erbsünde fehlt, ist dies auch in den Apokryphen und Pseudepigraphen (Sir. 17<sup>30</sup> 25<sup>23</sup> [32] 4 Esr. 3<sup>21</sup> f. 4<sup>30</sup> etc. bei Couard 117f.) oder im späteren jüdischen Schrifttum der Fall. Mit Unrecht wird dies von Weber § 51 sowie Feine, Neutest. Theol. 1919, 259 und fast auch von Bousset 466 verkannt. Denn in Pirqê Abôth 3<sup>1</sup> wird auf die Frage „Woher bist du gekommen (= entstanden)?“ geantwortet: „Aus einem verwesten (oder verdorbenen) Tropfen.“ Das soll nicht die Charakteristik eines Naturelementes (des menschlichen Samens) sein, wie es aus Gottes Schöpfertätigkeit hervorgegangen ist, und das Verb סרה begegnet auch sonst im Sinne von „sündigen“ (Dalman, Aram. und neuhbr. WB. s. v.).<sup>4)</sup> Die Anerkennung eines Hanges zur Sünde, der aus dem Zusammenhang der Menschengenerationen entsteht, schließt ja auch nicht die Unfreiheit des Einzelnen in sich. Neuere Rabbinen (z. B. Philippon in seinem Kommentar zu Ps. 51<sup>7</sup>) tun so, als wenn sie sich durch Ablehnung des Gedankens an die Erbsünde über das Christentum erheben könnten.<sup>5)</sup> Aber auch Im. Kant hat

<sup>1)</sup> J. Wohlgemuth, Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung (Berlin bei Itzkowski 1919), 90.

<sup>2)</sup> Vgl. in bab. Schabbath 152b, Zeile 12 die Mahnung, Gott die Seele rein zurückzugeben; etc. in meiner Theol. ATs.<sup>3</sup> (1923), § 72! Dies ist übersehen in der Behauptung von Hölscher, Gesch. (1922), § 79, 14: „Nach genuin-jüdischer Vorstellung gehört der Trieb und damit auch die Anlage zur Sünde zum ursprünglichen Wesen des Menschen.“

<sup>3)</sup> Weber § 49, 2; Bousset 465; Oesterley and Box 243f.; besonders Oesterley, Ecclesiasticus 1912, LIX ff.

<sup>4)</sup> Raschi sagt zu Gn. 8<sup>21</sup>: „Von da an, wo der Mensch sich regt, den Mutterleib zu verlassen, wird der böse Trieb in ihn gelegt.“ Is. Scheftelowitz, Die Grundlagen einer jüd. Ethik (in MGWJ. 1912, 479f.) kann freilich auch jüdische Stellen zitieren, wonach „an dem Kinde noch keine Sünden gefunden werden.“

<sup>5)</sup> Schon R. Jochanan bar Napacha sagte, daß die Schlange in Eva ein Gift zurückgelassen habe, das sich auf die menschlichen Nachkommen

das radikale Böse im Menschen anerkannt, und die atomistische Betrachtung des menschlichen Individuum ist nicht die wissenschaftliche.

So wenig der sündige Trieb des Menschen auf Gott zurückgeführt wird,<sup>1)</sup> so wenig wird er auch als unverträglich mit der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen gedacht. „Sprich nicht: durch den Herrn bin ich abtrünnig geworden!“ (Sir. 15 11); „wenn du willst, wirst du die Gebote halten, und Treue zu üben, ist Sache des Wohlgefallens“ (V. 15. 16. 20 a). „Sie waren ungehorsam und widersprachen ihm“ etc. (4 Esr. 7 21 f.); „trotz der Vernunft, die sie doch besaßen, haben sie gottlos gehandelt“ (V. 72); „sie haben aus eigenem freiem Entschluß (*ipsi accipientes libertatem*) den Höchsten verachtet“ (8 56) etc.; „o Gott, unsere Werke [geschehen] nach unseres Herzens Wahl und Willen“ (Ps. Sal. 9 7; Fritzsche); „die Sünde ist nicht auf die Erde geschickt worden [vgl. die Pandora der Griechen!], sondern die Menschen haben sie von sich aus geschaffen“ (Hen. 98 4);<sup>2)</sup> „alles wird von Gott erschaut, aber dem Menschen bleibt die freie Wahl“ (Pirqê Abôth 3 15); „auf den Weg, den ein Mensch gehen will (רוצה לילך), auf den läßt man ihn gehen.“<sup>3)</sup>

Bemerkenswert ist noch, wie unentwegt auch die späteren Rabbinen das Prinzip der Willensfreiheit festhielten und wie sie mit ihm trotz mancher Konzessionen an die Astrologie

fortpflanzt, Israel jedoch sei infolge der göttlichen Gesetzgebung von diesem Gifte befreit worden (3Aboda zara 22<sup>b</sup>). Auch Scheftelowitz aaO. meint, darin eine richtige Erkenntnis finden zu dürfen, und Herm. Cohen (in der oben S. 515<sup>1</sup> zitierten Arbeit, 14) behauptet: „Die Erbsünde ist unmöglich, ihr Gedanke überwunden. Sie widerspricht dem heil. Geist, der dem Menschen mit Gott gemeinsam ist.“ Dagegen ein Ibn Ezra sagte zu Ps. 51 7: „Im Moment der Geburt wird der böse Trieb (*jéser ha-ráʾ*) ins Herz gepflanzt“ und der Kantianer Cohen hätte auch an Kants Lehre vom radikalen Bösen (s. seine Sätze in Theol. ATs. 1923, 241) denken sollen.

<sup>1)</sup> Daß „es die Anschauung des Sirach ist, daß Gott diesen Trieb dem Menschen anerschaffen hat“ (Feine, Neutestl. Th. 1919, 259), kann nicht durch die von ihm zitierte Stelle „11 15 f.“ begründet werden. Denn es heißt dort „Gutes und Schlimmes, Leben und Tod . . . stammt vom Herrn.“ *Kaná* (רע im hebr. Original) steht dort gemäß dem ihm parallelen *θάνατος* im physischen Sinne.

<sup>2)</sup> Das geht über Gn. 3 1 ff. hinaus; denn danach sind die Menschen von außen her zur ersten Impietät angereizt worden.

<sup>3)</sup> Bab. Makkôth 10 b etc. bei Weber § 50; W. Lüttgert, Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge (1906), 208 usw.

„die altorientalischen heidnisch-astralen, im letzten Grunde fatalistischen oder mindestens deterministischen Vorstellungen auszugleichen suchten“. Im Anfange des zweiten Jahrhunderts findet sich bei Simeon ben Assaj „ein Lösungsversuch in dem Sinne, daß äußere Güter, wie Name (wozu auch das physische Geschlecht gehört), Habe, Ehre und Macht vorher bestimmt seien, dagegen die Initiative zum Guten oder Bösen dem von Gott gegebenen freien Willen entspringe“ etc. (bei Er. Bischoff, Babylonisch-Astrales in Talmud etc. 1907, 127). Vgl. auch „Alles liegt in der Hand des Himmels, ausgenommen die Gottesfurcht“ (bab. Nidda 16<sup>b</sup>; Bischoff 61; Kohler 176), wie auch L. Baeck, Das Wesen des Judentums (1922), 134 die Willensfreiheit mit Recht als Grundlage der Ethik betont.

2. Die Mittel zur Ausgleichung jenes mangelhaften Erfolgs, ihre Anwendung und Tragweite.

Natürlicherweise geht wohl die Besprechung der Sühnopfer voran, die früher schon angewendet und mindestens später im Gesetze angeordnet worden sind.

Sühnopfer sind freilich schon im älteren Israel angewendet worden (1 S. 26<sup>19bα</sup> etc. s. o. S. 274), aber eine spätere Ausgestaltung dieses Kultuszweiges ist sicher und begreiflich. Denn wenn eine besondere Art von Opfern, die zur Sühnung von Sünde und Schuld dargebracht wurden, auch in Hos. 4<sup>8</sup> etc. (s. o. S. 275) auftaucht, so ist sie doch noch nicht im Deuteronomium erwähnt.<sup>1)</sup> Aber voll ausgebildet erscheint sie in Ex. 29<sup>14. 36</sup> Lv. 4<sup>1—5</sup><sup>13</sup> 6<sup>24—30</sup> 7<sup>37</sup> 8<sup>2ff.</sup> 9<sup>2ff.</sup> 14<sup>49</sup> 15<sup>15. 30</sup> 16<sup>5ff.</sup> 23<sup>19</sup> Nm. 6<sup>11ff.</sup> 7<sup>16ff.</sup> 15<sup>22—29</sup> 28<sup>15ff.</sup>, wie Sündopfer noch erwähnt sind in 2 Ch. 29<sup>21. 23f.</sup> aus Hiskias Zeit; Hes. 40<sup>39</sup> 42<sup>13</sup> 43<sup>19—25</sup> 44<sup>27. 29</sup> 45<sup>17. 19. 25</sup> 46<sup>20</sup> Esr. 8<sup>35</sup> Neh. 10<sup>34, 2)</sup> während von Schuldopfern die Rede ist, wenn die Störung des Bundesverhältnisses durch Beeinträchtigung der Besitzansprüche Gottes oder der Menschen bewirkt worden

<sup>1)</sup> Das kann kein solcher Zufall sein, wie wenn sie nicht in den Urkunden aus Elephantine begegnen (Ed. Sachau, Aramäische Papyri und Ostraka 1911, 29. 32). Wenigstens bringen „die Falaschas, diese ungefähr 50 000 Juden in Abessinien, die nichts vom Talmud wissen und keine Gebetsriemen tragen, doch in ihren nach dem Muster der Stiftshütte gebauten Synagogen Schuldopfer dar“ (in der Zeitschrift „Israels Hoffnung“ 1911, 139).

<sup>2)</sup> Eine solche Begründung, wie „Die Sündopfer sind bevorzugt, zumal bei ihnen auch am meisten für die Priester abfällt“ (Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.<sup>7</sup>, 173), liegt unter dem Niveau der Wissenschaft.



war: Lv. 5<sup>14-16</sup> 6<sup>10</sup> 7<sup>2ff.</sup> 14<sup>12f.</sup> 14. 17. 21. 24f. 28 19<sup>20-22</sup> (vgl. Nm. 5 6f.) 6<sup>12</sup> 18<sup>9</sup> Hes. 40<sup>39</sup> 42<sup>13</sup> 44<sup>29</sup> 46<sup>20</sup> vgl. Esr. 10<sup>19</sup>.

Für die voresrensische Existenz des großen Versöhnungstages (Lv. 16) ist mehreres geltend zu machen.<sup>1)</sup> Jedenfalls wird auch durch die spätere hohe Würdigung des *Jôm kip-pûr(im)* bei Sir. 50<sup>5</sup> etc. dokumentiert, daß die spätere Zeit ein tiefes Bedürfnis nach Sühnung der Sündenschuld durch Opfer besaß. Sätze über — zum Teil reichliche — Darbringung von Sündopfern lesen wir in Sir. 45<sup>16</sup> 2 Mk. 12<sup>43, 45</sup>; Bar. 1 6. 10, wie Sühnopfer auch erwähnt sind in Jub. 6<sup>2</sup> etc.

Also war die Sühne grundlegend an jene Opfer geknüpft. Dies wird durch Ex. 28<sup>38</sup> bestätigt und durch die in Nm. 17<sup>11f.</sup> berichtete außergewöhnliche sündenbedeckende Tätigkeit Aarons nicht in Frage gestellt, wie auch O. Schmitz aaO., S. 18 anerkennt. Aber welches war die Tragweite der im Gesetz angeordneten Sühnopfer? Dieselben betreffen 1. nur solche Fälle, in denen aus Irrtum, Unkenntnis oder Versehen gesündigt worden ist (בְּשִׁגָּגָה oder בְּטֹעֵה Lv. 4 2. 22 etc. Nm. 15<sup>24</sup> etc.) oder 2. jedenfalls nur kleinere Vergehen und Verstöße betreffs der religiös-ästhetischen (vulgo: levitischen) Unreinigkeit (Lv. 5 1-6 12 6. 8 14<sup>13</sup> 15<sup>15</sup> Nm. 6 9-11. 14 19 9).

Diese Sühnopfer bewirken aber keine Sühne, wenn 1. mit bewußter Auflehnung gegen die göttliche Ordnung gesündigt worden ist (בְּרִיָּה רִמְיָה „mit erhobener Hand“ Nm. 15<sup>30</sup>), und 2. dienen die vorgeschriebenen Opfer nicht dazu, Vergeltung für Vergehen gegen die Moral und die Religiosität im engeren Sinne zu beschaffen. In diesen beiden Klassen von Fällen ist vielmehr Ausrottung angedroht,<sup>2)</sup> und hierher gehört auch z. B. Nm. 25 7-13; vgl. daß der Vollzug des Strafgerichts an einer verderbten Stadt nach Mi., Sanhedrîn 10, 6 als Äquivalent für ein Ganzopfer gilt (erwähnt bei Schmitz aaO., S. 117).

Joh. Herrmann, Die Idee der Sühne im AT. (1905), S. 96 hebt die Fälle von Lv. 5 20-26/6 1-7 und Nm. 5 5-8<sup>3)</sup> als solche hervor, für die es im Gesetze Sühnopfer gibt, ohne daß von

<sup>1)</sup> Vgl. meine und Kuenens Gründe in meiner Einleitung, S. 243, ferner Hub. Grimme im Archiv für Religionswissenschaft 1911, 131 ff.; Eerdmans im Expositor 1912, 56 und Alttestl. Studien IV (1912), 76 f.; Meinhold, Der Mischnatraktat Joma (1913), 6 f.; Kugler, Von Moses bis Paulus (1922), 129—133.

<sup>2)</sup> „Bei solchen Sünden kennen auch jetzt die Rabbiner keine Nachsicht“ (Süddeutsche Monatshefte 1916, 702).

<sup>3)</sup> Lv. 19 20-22 würde ich nicht hinzugefügt haben.

בְּשָׁגָה „in erratione“ die Rede sein kann. Auch bei der umfassenden Sühne des großen Versöhnungstages (Lv. 16) handelt es sich wenigstens in V. 20-22 ausdrücklich um Wegschaffung aller Sünden durch den Sündenbock, ohne daß hinzugefügt wird, sofern sie בְּשָׁגָה begangen seien.<sup>1)</sup> Aber Herrmann betont mit Recht (S. 94), daß es sich dabei um alle Sünden der Gemeinde handelt, also, wie als selbstverständlich vorausgesetzt wird, nicht um solche Sünden, die ihren Täter aus der Gemeinde hinausstoßen. Also auch in den hier erörterten Stellen sind nicht Kapitalverbrechen gegen die Moralität und Religiosität gemeint. Für diese wird keine Sühne durch die Sühnopfer angeboten.

Als Verletzungen des Bundesgottes gelten aber auf der religionsgeschichtlichen Stufe des AT. auch z. B. die religiös-ästhetischen Unreinigkeiten.<sup>2)</sup> Also besitzt auch das betreffs ihrer angeordnete Sühnopfer (Lv. 12 etc.) eine religiöse Basis. Auch ein solches Sühnopfer dient der Ausgleichung einer Irreligiosität. — Schon deshalb ist nicht zu urteilen, daß „die Gleichstellung solcher Verunreinigungen mit wirklich begangenen Sünden das sittliche Gefühl abschwächen mußte“ (Marti § 50, S. 252).<sup>3)</sup>

„Die Vergebung der Sünde ist nach P genau so ein Ausfluß der Gnade Gottes, wie nach der Lehre der Propheten“ bemerkt im Grunde richtig Kautzsch 345.

Neben den Sühnopfern stehen folgende anderen Sühnmittel:

Erstens ist versöhnliche Gesinnung gegenüber Mitmenschen<sup>4)</sup> und Buße als Mittel zur Versöhnung der Gottheit auch in der nachesrensischen Periode keineswegs in den Hintergrund gedrängt worden. Man höre Bußgebete, wie diese: „Mein Gott, ich schäme mich und scheue mich, meine Augen aufzuheben zu dir, mein Gott; denn unsere Missetat ist über unser Haupt gewachsen, und unsere Schuld ist groß bis in den

<sup>1)</sup> Vgl. weiter bei Schmitz, S. 28, Anm. und in Theol. ATs. § 91, 2!

<sup>2)</sup> S. o. S. 268 die Verhandlung darüber auch mit O. Schmitz.

<sup>3)</sup> Übrigens hat das hebräische *kippèr* den Grundsinn des Bedeckens, den der Stamm *kāphara* auch im Arabischen und in einer Ableitung des Sabäischen besitzt. Dies wird für das Hebräische durch die da herrschende Konstruktion des Verbs, durch die mit dem Blute vorgenommenen Manipulationen etc. bewiesen, wie in meinem Hebr.-aram. WB. (1922), 186 dargelegt ist. Außerdem hebt O. Schmitz 21 im Anschluß an Köberle (Sünde und Gnade etc. 1905, 19. 318) und Schrank (Babylonische Sühnriten 1908) mit Recht hervor, daß die Entlehnung der Sühngebräuche des AT. aus Babylonien ganz unwahrscheinlich ist.

<sup>4)</sup> Sir. 28 1 ff.; bab. Rosch ha-schana 17 a etc. (Oesterley etc. 244).

Himmel etc.“ (Esr. 9 6f. Neh. 9 2ff. Dn. 9 4ff.), oder das wirklich ergreifende Bußgebet „Manasses“, wie z. B. „Darum beuge ich die Knie meines Herzens und bitte dich, Herr, um Gnade“ (V. 11; 2 Mk. 12 42 3 Mk. 2 19: Lösche aus unsere Sünden!), oder Bar. 2 6ff. 12. 18. 19 ff.; „allezeit hat dir gefallen der Elenden und Demütigen Gebet“ (Jud. 9 13/16/11). Auch kennt Bar. 2 31 die Gottesverheißung „Und ich will ihnen ein verständiges Herz geben“; vgl. den „zerbrochenen und demütigen Geist“ als Ersatz der Opfer (Gebet Asarjā, V. 16); „betrübtes und zerschlagenes Herz“ (3 Mk. 2 20). — Also jedenfalls von der Periode der Herrschaft des „PC“ gilt nicht, was von seinem Wortlaut gesagt worden ist (Löhr 124), daß der Propheten Verkündigung von der Notwendigkeit einer Neugeburt der Herzen in ihm vergessen sei.<sup>1)</sup> Auch bemerkt Bousset 345 (ohne Beleg) nicht mit Recht, daß der „Begriff“ der Buße in dieser Periode auftauchte, obgleich in „Das Leben Adams etc.“,<sup>2)</sup> Eva die Frage aufwirft „Was ist Buße?“ — Auch nach dem talmudischen Schrifttum ist die Buße (oder Umkehr samt tatsächlicher Besserung) die Pforte, die Gott dem Menschen zum Heil geöffnet hat etc.

Weber § 55, 2 und 68; Oesterley etc. 244f.; Gebet und Reue können „das Geschick zerreißen“ nach bab. Rosch haschana 17<sup>b</sup> etc. bei Er. Bischoff, Babylonisch-Astrales in Talmud etc. (1907), 63; O. Schmitz 115: Für die leichten Übertretungen schafft nach Joma 8 8b die Buße Sühne. Wenn also neuere Vertreter des Judentums mit einem selbstzufriedenen Blick auf das Christentum von einer unnötigen Quälerei mit dem Gedanken an die Sünde sprechen,<sup>3)</sup> so verleugnen sie die Grundsätze ihrer eigenen alten Autoritäten.

Als ein inneres Mittel, das Wohlgefallen Gottes zu erlangen, tritt an einer Reihe von Stellen auch der Glaube (s. o. S. 506f.), und zwar die Überzeugung von der heilsbegründenden Tätigkeit Gottes, hervor. Denn dies liegt darin, wenn jene Mutter vor den Verfolgern zu ihren Söhnen spricht: „Gedenket daran, daß Gott es ist, durch den ihr an der Welt teilhabt und euch des Lebens erfreut“ (4 Mk. 16 18). Diese Überzeugung,

<sup>1)</sup> Man liest aber auch im P nicht bloß öfter vom „Bekennen“ der Sünde (Lv. 16 21 etc.), sondern auch „dann wird sich ihr unbeschnittenes Herz beugen“ (26 41).

<sup>2)</sup> Bei Kautzsch, Apokr. und Pseudepigraphen II, 512.

<sup>3)</sup> Güdemann, Das Judentum (1902), S. 83 f. und andere.

daß Gott jedenfalls trotz des Martyriums doch das Heil der Seele bereitet hat (V. 22), ist eine Quelle der Zuversicht auf das Wohlgefallen Gottes. Was ist das anderes, als der Heilsglaube, der Glaube an das Heil (die *fides salvifica*)? Derselbe taucht auch hervor, wenn es von den Frommen heißt, daß sie haben entrinnen können „um ihrer Werke willen, oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben“ (4 Esr. 9 7; vgl. 13 23: „Wenn sie Werke haben und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen“ vgl. Mr. 10 21 und Rm. 2 5 mit Couard 152). Eben dieselbe Bedeutung des Glaubens an den Heilsgott zeigt sich z. B. in den Worten „In Wahrheit trägt der, der gläubig ist, Lohn davon“ (syr. Baruchapok. 54 16), oder „Du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben“ etc. (§ 21) bei Bousset 225 f. 345. 514, wo er z. B. aus Philo (De Abrahamo § 46) zitiert: „Das allein wahre und sichere Gut ist der Glaube an Gott: Trost des Lebens, Fülle guter Hoffnungen, Leidlosigkeit, ein Strom von Gütern, Absage der schlechten Gesinnung etc.“

Mit Unrecht werden diese richtigen Nachklänge solcher Sentenzen, wie „Wer glaubt, der wird nicht als Beute dahin müssen“ (Jes. 28 16 etc. s. o. S. 381), von manchen neueren Vertretern des talmudischen Judentums abgelehnt.<sup>1)</sup> Wenn man in den angeführten Stellen statt „Glaube“ den Begriff „Treue“ setzen will, so vergißt man, daß die Treue ein Objekt besitzen muß, das mit der Wahrnehmung erfaßt und im beifallspendenden Urteil akzeptiert sein muß. Das aber sind die grundlegenden Seelenoperationen des Glaubens, und zwar auch des Heilsglaubens (*fides specialis*), der die von Gott in der Heilsgeschichte begründete Erlösung, das Wohlgefallen Gottes oder die Rechtfertigung, begrüßt.

In der von innen nach außen sich fortsetzenden Reihe der Sühnmittel erscheint zweitens das Beten.<sup>2)</sup> Denn „Gebet (!) und Räucherwerk als Sühnmittel“ ist in Sap. 18 21 statt des

<sup>1)</sup> z. B. von F. Perles, Boussets Religion des Judentums etc. (1903), 65. Auch Elbogen in Bernfeld, Die Lehren des Judentums I (1920), 33 f. erwähnt keine von den oben zitierten Stellen (Gn. 15 6b Jes. 28 16 etc.); Baeck, Das Wesen des Judentums (1922), 177.

<sup>2)</sup> „Das Gebet ist weit bedeutsamer als gute Werke“ und „das Fasten ist weit bedeutsamer als das Almosen“ und „das Gebet ist weit bedeutsamer als die Opfer“ (bab. Berakhôth 32<sup>b</sup>, Z. 1 ff.). Wahrscheinlich stammt daher die Reihenfolge der vier Hauptpflichten des Mohammedaners: „Gebet, Fasten, Pilgerfahrt, Almosengeben“ (E. Mittwoch in Abh. der Berl. Ak. 1913, 5).



Räucherwerks von Nm. 17<sup>11f.</sup> gesagt, und bab. Berakhôth 26<sup>b</sup> lehrt, daß die täglichen gesetzlich verordneten Gebete an die Stelle der früheren täglichen Opfer treten, wie z. B. das Morgenbet dem Morgenopfer entspricht etc.<sup>1)</sup> — Zu diesem Gespräch der Seele mit Gott trat als Sühnmittel natürlicherweise die Beschäftigung mit dem Gesetze hinzu, da auch sie den Geist intensiv in den Dienst der Gottheit stellte. Daher wird gelehrt, daß Gott einem Menschen das Studium der Tora nicht vergessen wird, so daß er es ihm nicht zugute kommen ließe (bab. Sôta 21a etc. bei Weber § 71, 2). — Daran reihte sich in psychologisch erklärlicher Weise die negative Kultushandlung des Fastens oder der Kasteiung. Dies liegt schon in Esr. 8<sup>21ff.</sup> Neh. 1<sup>4</sup> Dn. 9<sup>3</sup> 10<sup>3</sup> Jud. 8<sup>6</sup> Bar. 1<sup>5</sup> 2 Mk. 13<sup>12</sup> Elephantine-Papyrus 13495, Z. 20 und wird ausdrücklich ausgesprochen in Dn. 10<sup>12</sup>, wie in „Irrtumssünden sühnt er mit Fasten“ (Ps. Sal. 3<sup>9</sup>). In bab. Berakhôth 10<sup>b</sup> wird die sühnende Kraft des Fastens durch die Bemerkung veranschaulicht, daß das Fasten des Menschen Fett und Blut verringere etc. (Weber § 68, 1), wie ja beim Opfer eine Hauptnorm lautet: „Fett und Blut gehört dem Herrn“ (Lv. 3<sup>16f.</sup> 7<sup>23-25</sup> 17<sup>6</sup> Hes. 44<sup>7. 15</sup>).

Eine dritte Gruppe von Sühnmitteln umfaßt gottgesendete Prüfung oder Leiden bis zum Martyrium; vgl. „Wertgeachtet sind die Züchtigungen, denn gleichwie die Opfer sühnen, so sühnen die Leiden“ etc. (Schmitz 115), und nach bab. Baba bathra 10<sup>b</sup> haben die Märtyrer einen Ehrenplatz im Himmel (Mi., Berakhôth IX, 1 und Siphrê zu Dt. 6<sup>5</sup> nach Baeck, Wesen des Judentums 1922, 185).

Als vierte Gruppe in dem reichen Kranze der Sühnmittel, die von der späteren Zeit angenommen wurden, dürften natürlicherweise die Liebestaten für andere aufgeführt werden. Schon in Dn. 4<sup>24</sup> heißt es: „Beseitige deine Missetaten durch Gerechtigkeit κ. ε., d. h. Wohltätigkeit (Almosen), und deine Vergehen durch Erbarmen gegenüber Elenden!“ Ferner Tob. 4<sup>11</sup> lautet: „Eleemosyna a morte liberat et non patitur ire in tenebras“. Ähnliche Sätze begegnen in 12<sup>9b</sup> Sir. 29<sup>15-17</sup>; 4 Esr. 7<sup>35</sup>: et opus subsequetur; etc. bei Bousset 341. Ferner tröstete Jochanan ben Zakkaj einen Schüler über die Zerstörung der früheren Sühnstätte (d. h. des Tempels samt

<sup>1)</sup> Schmitz aaO., 117; Baeck, Das Wesen des Judentums (1922), 179.

der kappóreth auf der Bundeslade) mit den Worten: „Mein Sohn, es tue dir nicht leid! Wir haben ja eine Sühnung (kappâra), die wie die frühere ist, und welche ist es? Das ist die Wohltätigkeit (מְיֻלָּת חֲסִדִּים), denn [in Hos. 6: ist gesagt] ich will Güte (חֶסֶד) und nicht Opfer“ (Abôth de Rabbi Nathan, Kap. 4, Mitte) etc. bei Schmitz 117. Unter dieser *gemilûth chasādîm* verstand man Darlehen an Bedrängte, Speisung der Armen, Bekleidung von Nackenden (Jes. 58 7; WB. 348<sup>b</sup>), Aufnahme von Wanderern, Besuch und Pflege von Kranken, Bestattung von Toten (Tob. 1 20 etc.); Esth. 9 22 Sir. 4 10 etc.

Die fünfte Gruppe von Sühnmitteln umfaßt das, was von andern zugunsten eines mit Schuld Behafteten geleistet werden kann. In diese Gruppe gehört folgendes: zunächst schon die Gerechtigkeit der Väter an und für sich, denn nur ein großer „Gerechter“ ißt nicht von der Reinheit oder dem Verdienst (זְכוּת)<sup>1)</sup> seiner Väter (bab. Sanhedrîn 81 a). Aber bei denen das eigene Verdienst nicht ausreicht, tritt das der Väter ergänzend ein, so daß man sich nicht zu fürchten braucht. Ferner hat neben dem Verdienst der Väter auch das Verdienst noch lebender großer Gerechter für die Mitlebenden eine heilbringende Kraft vor Gott. Sie erwirken den des Verdienstes ermangelnden Zeitgenossen eine Gnadenfrist (Weber § 64, 1). Sie können ferner durch ihre Fürbitte den Zorn Gottes in Gnade umwandeln,<sup>2)</sup> und insbesondere kommen auch ihre Leiden dem übrigen Teile des Volkes zugute. Das liegt z. B. in folgenden Worten: „Gott liebt die Armen (Elenden, עֲנִיִּים). Weswegen versorgt er sie nicht? Damit wir [Reiche] durch sie aus dem Gericht der Hölle errettet werden“ (bab. Baba bathra 10 a, Z. 5 f. vgl. Lk. 16 24 f.); 2 Mk. 7 37 f.; „Sei gnädig deinem Volke, laß dir genügen die Strafe, die wir um sie (die andern Glieder des Volkes) erdulden!“ (4 Mk. 6 28) oder „Durch das Blut jener Frommen (Märtyrer) und ihren zur Sühne dienenden (ἱλαστήριος) Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet“.<sup>3)</sup> „Ebenso wie die rote Kuh (Nm. 19), so sühnt auch der Tod

<sup>1)</sup> *zekhûth* „merit“ auch nach The Expository Times 1912, 431. Vgl. weiter bei A. Marmorstein, The doctrine of merits in Old Rabbinical literature (London 1920)!

<sup>2)</sup> Sukka 14 (Dalman, Jes. 53 [1914], 20); syr. Baruchapok. 2.

<sup>3)</sup> 4 Mk. 17 22 etc. bei Bousset 229 und Couard 152.

der Gerechten.“<sup>1)</sup> Die Idee der Stellvertretung ist also in dieser Lehre von den Sühnmitteln reichlich zur Geltung gekommen.<sup>2)</sup>

Gerade auch der Blick auf diese reiche Summe von Sühnmitteln legt die Vermutung nahe, daß die Theologie der Schriftgelehrsamkeit wohl mit dem Glauben und der Liebe, d. h. mit der Anerkennung des bis dahin empfangenen Maßes der heilsgeschichtlichen Enthüllung und mit dem Streben nach Gesetzesgehorsam, sich leicht zufrieden geben mochte und leicht von „Gegenwartsstimmung“ beherrscht sein konnte. In welchem Grade aber machte sich in dieser vierten Periode neben dem Glauben und der Liebe (s. o. S. 506 ff. 530 ff.) doch auch die Hoffnung als Faktor der Religiosität geltend?

c) Die Hoffnung der Anhänger der israelitischen Religion, d. h. ihr Verhalten zur prophetischen Weissagung von der Zukunft des Gottesreiches.

Wie sehr also war bei den Anhängern der israelitischen Religion in dieser vierten Periode das Auge der Seele auf das prophetische Zukunftsbild gerichtet? In welchem Grade und in welcher Richtung sind die prophetischen Hinweise auf die künftige Hinausführung des göttlichen Heilsplanes in der Periode der Schriftgelehrsamkeit beachtet und eventuell von ihrer ursprünglichen Bahn abgelenkt worden? Auf diese Frage wird aber eine dreifache Antwort zu geben sein.

a) Erstens zeigt sich ein zeitweiliges Zurücktreten der Hoffnung in verschiedenem Grade und aus verschiedenen Anlässen.

Mehrfach ist allerdings, um dies natürlicherweise zuerst zu berühren, von einem „Vorläufer“ oder Herold der Schlußepoche des Gottesreiches die Rede. Elia (Mal. 3<sup>23</sup>; Luther: 4<sup>5</sup>) wird auch in Sir. 48<sup>10</sup> in den Vordergrund gestellt. Er soll auch nach der Grundschrift des Buches Henoch (90<sup>31</sup>, wie sich aus 89<sup>52</sup> ergibt) vor dem Gericht erscheinen (Mt. 16<sup>24</sup> etc.), und so wird auch im allgemeinen ein „Prophet“ erwartet (Jh. 1<sup>21.25</sup> 6<sup>14</sup> 7<sup>40</sup> vgl. Mr. 8<sup>28</sup>), bei dem man nach Mt. 16<sup>14</sup> auch speziell an Jeremia (nach 2 Mk. 15<sup>14</sup> der Prophet im besonderen Sinne, der *φιλάνθρωπος*; s. o. S. 424 über Jr. 31<sup>31-34</sup>)

<sup>1)</sup> מיתתן של צדיקין מכפרת in bab. Moʿed qatan 28 a. etc. bei Oesterley etc., Rel. etc. of the Synagogue 249 f. Beachte noch „Gibt es keine Frommen, so leiden die Kinder für die Sünden der Generation“ (bab. Sabbath 33<sup>b</sup>).

<sup>2)</sup> Weber § 70, 2; Bousset 229; Schmitz 113 f. etc. 319.

gedacht hat. Der Prophet wie Mose (Dt. 18<sup>15</sup>) und Elia (Mal. 3<sup>23</sup>; vgl. Mt. 17<sup>3</sup>) sind die beiden Zeugen von Apok. Jh. 11<sup>3ff.</sup>, wie letzteres aus V. 6 deutlich erkannt wird. Nach Mi., Baba meš. 2<sup>8</sup> 3<sup>4f.</sup>, 3Edujôth 8<sup>7</sup> bleiben manche Gesetzesfragen unerledigt, bis Elia erscheinen wird.<sup>1)</sup> Hauptsächlich wird er zur Buße anleiten, so daß Israel „die große Buße“ tun wird (vgl. Lk. 1<sup>16f.</sup>). Dies wird die innere Seite des ἀποκαθιστάναι von Mr. 9<sup>12</sup> sein. Elia soll das Volk äußerlich und innerlich würdig machen für die Erscheinung des Messias. Aber auch nach den späteren jüdischen Schriften sollen an der vorbereitenden Tätigkeit des Elia noch andere große Propheten des Alten Bundes teilnehmen. Aus Jes. 52<sup>6-9</sup> schloß man, daß beim Anbruch des messianischen Zeitalters noch drei andere alte Propheten aufstehen und erscheinen würden. Zu ihnen gehört Mose, denn nach Debarîm rabba sprach Gott zu ihm: „Gleichwie du dein Leben für sie in dieser Welt gegeben hast, so soll es auch in der zukünftigen geschehen. Wenn ich ihnen den Propheten Elia senden werde, so sollt ihr beide zusammen kommen“ (vgl. Lk. 9<sup>30</sup>; Couard 199f.; Weber § 77; Oesterley and Box, The Rel. etc. of the Synagogue 222; Lagrange, Le Messianisme 1909, 211f.). — Aber die Weissagungen vom Messias selbst sind in der Periode des Schriftgelehrtentums meistens zurückgetreten.<sup>2)</sup>

Denn zunächst in der Chronika ist bei der Reproduktion der Nathansweissagung (s. o. S. 289 und 1 Ch. 17/18<sup>10b-14</sup>) unter dem von ihr erwähnten Davididen trotz der Nichterwähnung seiner Sündhaftigkeit durchaus nur der nächste Nachfolger Davids, der Tempelbauer, verstanden (V. 12) und nur von

<sup>1)</sup> Besonders deutlich auch nach den Fragments of a Zadokite work (ed. Schechter 1910, übersetzt von Staerk in „Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus 1922), VI, 11. Elia soll den Messias durch Salbung legitimieren nach dem Juden Trypho bei Justin, Dialogus cum Tr., c. 8 (eine antichristliche Aufstellung auch nach Messel, Der Menschensohn etc. 1922, 72).

<sup>2)</sup> Für den außer Gott auftretenden Vermittler der Vollendung des Gottesreiches oder des zukünftigen Heiles ist der zunächst an den geweissagten vollkommenen Davididen (s. o. S. 369) sich anschließende Titel „Messias“ auch noch nicht in den Apokryphen gebraucht. Derselbe tritt erst in den Bilderreden des Henochbuches (48<sup>10</sup>) in der äthiopischen Form *mastch* (mit einem s wahrscheinlich nach Dillmann, Äthiopische Grammatik, 2. Aufl., § 108) auf, nur ist die betreffende Partie des Henochbuches nach meiner Ansicht nachchristlich. Daß die Doppeltheit des s in μεσσίας (Jh. 1<sup>42</sup> 4<sup>25</sup>) auf Selbstverdopplung des Sibilanten beruht, ist gegenüber de Lagarde schon in meinem WB. 251f. ausführlich erörtert worden.



seiner lebenslänglichen Stellvertretung Jahwes in der Theokratie gesprochen (V. 14). Ebendasselbe ist in 1 Ch. 22 9f. 28 2-7 der Fall. Erst in 2 Ch. 6 16 7 18 b 21 7 ist der generelle Teil der Nathansweissagung (2 S. 7 11 b u. 16 vgl. 1 K. 2 4), der von der Beständigkeit der davidischen Dynastie spricht, wiederholt.<sup>1)</sup>

Ferner in den Apokryphen haben die messianischen Weissagungen nur einen unbestimmten Widerhall gefunden.

Sirach hat ja mit Nachdruck um die Besiegung von Israels Feinden und das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes im Tempel gebetet (36 10-22/1 ff.). Auch hat er den Propheten die Pflege der Hoffnung (ἐλπίς 49 10/12) zugeschrieben. Aber bei der Erwähnung Davids (47 11/13) hat er nur gesagt: „Da nahm auch Jahwe seine Freveltat von ihm hinweg und erhöhte für immer sein Horn.“ Das bedeutet aber nur: er entzog ihm nicht wegen jener Sünde das erbliche Königtum. Dies ergibt sich auch aus der Fortsetzung „Er gab ihm das Recht (*choq*)<sup>2)</sup> des Königtums und seinen Thron stellte er hin (Smend: fest) über Israel“. Weiter sagt V. 22 c/25: „Und so gab er Jakob ein Überbleibsel und dem David einen Wurzelsproß von ihm her.“ Smend und Peters haben futurisch übersetzt „und er wird geben“. Aber das Impf. consecutivum וַיִּתֵּן<sup>3)</sup> ist an sich und gleich im nächsten Satze (*wajjischkab*) vergangenheitlich gemeint, und daran kann die eingestreute allgemeine Sentenz in V. 22 a b nichts ändern. Richtig also hat die LXX mit καὶ ἔδωκε und die Vulgata mit „dedit“ übersetzt. Die Stelle will also aussagen, daß die davidische Dynastie trotz der durch Salomo verschuldeten Reichsspaltung (V. 21) doch in Erfüllung der Nathansweissagung (2 S. 7 11 b-16) auf dem Throne des rechtmäßigen Königreichs von Jakob (V. 22 c α) erhalten wurde (V. 22 c β). — Sodann in 51 10/14 übersetzt Zöckler:<sup>4)</sup> „Ich rief an den Herrn, den Vater meines Herrn, daß er mich nicht verlasse etc.“ Aber

<sup>1)</sup> „Sitzen auf dem Thron des Königtums Jahwes über Israel,“ etc. (1 Ch. 28 5 29 23 2 Ch. 9 8 bei Swart, De Theologie van Kronieken 1911, 35) tut nichts zur Sache. Eine Stelle, wie Jes. 11 1 f., wiederholt der Chronist nicht.

<sup>2)</sup> Bei Smend ist richtiger als „Bestimmung über“ (bei Peters).

<sup>3)</sup> Im Originaltext, herausgegeben z. B. von Strack in „Die Sprüche Jesus etc.“ (1903). *Wejittén* (Peters) ist unwahrscheinlich.

<sup>4)</sup> Zöckler in „Die Apokryphen des AT. etc.“ (1891), 352.

er sagt selbst, daß wahrscheinlich *πατέρα καὶ κύριόν μου*<sup>1)</sup> zu lesen ist. Ryssel<sup>2)</sup> übersetzt: „Ich rief zu meinem Vater, dem Erhabenen: o Herr, [mein] Held und Retter“, und nach dem Hebr. heißt es: „Und ich rühmte Jahwe: Mein Vater bist du, denn du bist mein hilfreicher Held.“ Wenn Sirach eine solche Anschauung vom Messias gehabt hätte, wie sie in Zöcklers Übersetzung läge, warum fände sich dann sonst in seinem Buche keine Erwähnung des Messias? Endlich die Worte von 51<sup>12h</sup> im Hebr. „Danket dem, der David ein Horn sprossen läßt“ (nicht „ließ“ mit Peters), können sich auch nur auf eine allgemeine Machtentfaltung der davidischen Dynastie beziehen (45<sup>31</sup>). Die spezielle Hoffnung auf die Person des Messias spricht er nicht aus. Eine bestimmte Stelle aus den Propheten findet bei Sirach keinen Widerhall.

In des Mattathias Worten „David erhielt wegen seiner Frömmigkeit einen immerwährenden Herrscherthron“ (1 Makkabäer 2<sup>57</sup>) ist nur die in 2 S. 7<sup>16</sup> ausgesprochene Erblichkeit der davidischen Dynastie festgehalten. Sodann ist der Satz „bis zum Auftreten eines glaubwürdigen Propheten“ (1 Mk. 14<sup>41</sup>) nicht etwa „unzweifelhaft messianisch“ (Zöckler, Die Apokryphen etc. z. St.) gemeint, obgleich auch Couard 200 diese Deutung „für die richtigere halten möchte“. Im Gegenteil streitet dagegen erstens die Artikellosigkeit des *προφήτης*, zweitens die Analogie von 4<sup>46</sup> und 9<sup>27</sup> und drittens der Kontext von 14<sup>41</sup>, in welchem nichts auf die Ersetzung der Makkabäer durch die Davididen hinweist. — Auch das Buch Judith spricht nur im allgemeinen vom Gericht über die Heiden (16<sup>18/20</sup>: „Wehe den Völkern, die sich erheben gegen mein Volk; der Herr, der Allmächtige, wird sie strafen am Tage des Gerichts“), und im Buche Tobit findet sich von hierhergehörigen Gedanken nur der Ausdruck der Hoffnung, daß alle Heiden sich zu Gott bekehren werden (13<sup>11/12</sup> 14<sup>6f.</sup>).

Ebenso ist auch in den älteren Pseudepigraphen des AT. (s. o. S. 470) der Blick auf die Zukunft des Gottesreiches zum Teil verschleiert.

Denn im Buche der Jubiläen sind die Worte von Gn. 3<sup>14</sup> durch den Satz „Und Gott verfluchte die Schlange und

<sup>1)</sup> So bei Fritzsche, Libri apocryphi et selecti Pseudepigraphi Vis. Ti.

<sup>2)</sup> Ryssel bei Kautzsch, Apokryphen etc. des AT. 1, 473.

zürnte ihr in Ewigkeit“ ersetzt (Jub. 3<sup>23</sup>). Aber V. 15 wird gar nicht berührt. Auch findet sich keine Weissagung aus Anlaß des Satzes „Dieser wird uns trösten usw.“ (Gn. 5<sup>29</sup>) in Jub. 4<sup>28</sup>. Ebenso wenig begegnet eine solche im Anschluß an Gn. 9<sup>26f.</sup> oder 12<sup>1-3</sup> oder 17<sup>5</sup> in Jub. 7<sup>11f.</sup> 12<sup>22-24</sup> 15<sup>8</sup>. Auch nicht in dem eschatologischen Ausblick am Schlusse der Abrahams-geschichte (Jub. 23<sup>26ff.</sup>) oder im Segen Rebekkas (!) über Jakob (Jub. 25<sup>15ff.</sup>) oder zu Gn. 49<sup>10</sup>, wie überhaupt zu V. 3-27 (Jakobs-segen), findet sich eine Parallele im Buche der Jubiläen. Nur in dem eingeschalteten Segen Isaaks über Juda (Jub. 31<sup>18-20</sup>) liest man einen Ausdruck der an Juda und speziell an David geknüpften Hoffnungen, wie z. B. „Sei ein Fürst, du und einer von deinen Söhnen [wahrscheinlich ist David gemeint], über die Söhne Jakobs! Dein Name und der Name deiner Söhne gehe aus und verbreite sich über die ganze Erde!“

Die jüdische Sibylle läßt einen heiligen Herrscher (3<sup>49</sup>), einen Fürsten aus königlichem Samen (V. 288<sup>f.</sup>) kommen und sagt: „Dann wird Gott von Sonnenaufgang her einen König senden, der auf der ganzen Erde dem bösen Kriege ein Ende machen wird“. Allerdings wird dann der große und ewige Gott selbst als der alleinige Herrscher hingestellt (V. 652<sup>ff.</sup> 717<sup>f.</sup>). — In der Grundschrift des Henochbuches (90<sup>37</sup>) wird „ein weißer Farre geboren“, <sup>1)</sup> wie während der Makkabäerzeit, wo die Hasmonäer als „Fürsten und Hohepriester“ an der Spitze Israels standen, der Messias als Priester aus dem Stamme Levi erwartet wird (Test. Levi 18; vgl. im Test. Juda 25 die Worte Judas: „Ich und meine Brüder werden Herrscher sein, Levi zuerst, der zweite ich, der dritte Joseph etc.“). — In den Psalmen Salomos erneuert 17<sup>4ff.</sup> lebhaft die Hoffnungen auf einen Retter aus Davids Haus. — Wiederum im Buche Sapientia tritt der Gedanke an die Zukunft der Heilsgeschichte nur einmal (3<sup>1. 4. 8</sup>) hervor, und zwar mit der Wendung, daß der König der Gerechten „der Herr sein wird ewiglich“. <sup>2)</sup>

Sehr zurück tritt die Hoffnung ferner auch in der eigentlichen Literatur des Schriftgelehrtentums oder des offiziellen Judentums. Als solche wird zunächst ja die Mischna, die

<sup>1)</sup> Der Messias; hier „ein Sohn der Gemeinde, wie 4 Esr. 9<sup>43</sup> 10<sup>44ff.</sup>“ (Georg Beer z. St. bei Kautzsch, Apokr. etc.). Vgl. das Zurücktreten der davidischen Familie in das Volk nach Jes. 55<sup>3-5</sup>!

<sup>2)</sup> Richtig bemerkt z. B. bei Riehm, Alttestl. Theologie, S. 408.

Grundlage des Talmud, angesehen.<sup>1)</sup> Sie ist mit Sätzen über die messianische Zeit „sehr sparsam“, wie auch M. Friedländer hervorgehoben hat.<sup>2)</sup> In der Tat sagt die Mischna nichts von einem Davididen und erwähnt nur einige Male (Scheqalim 2 5; 3Edujôth 8 7 etc.) Elia als den, der alle schwebenden Rechtsfragen entscheiden soll (s. o. S. 561).

Wenn der Text der auf uns gekommenen Targume schon für die erste Periode der Schriftgelehrsamkeit gültig sein kann, ist über sie zu bemerken, daß das Targum Onqelos „den König Messias“ erwähnt (wieder betont von Paul Friede, Der Kreuzestod Jesu 1914, 28). Auch im Targum zu den Propheten werden die meisten von den als messianisch anzusehenden Stellen auf den Messias bezogen (s. u. S. 571 f.) nach P. Humbert, Le Messie dans le Targum des Prophètes (Lausanne 1911).

Also in den Jahrhunderten der Schriftgelehrsamkeit hat, soviel wir aus den Literaturwerken ersehen, die Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreichs zeitweilig nur matt pulsiert. Dies ist der nachgewiesene Tatbestand.

Nur das war ein falsches Extrem, was früher z. B. von H. J. Holtzmann vertreten wurde, daß die messianischen Erwartungen in den letzten Jahrhunderten vor Christo erloschen gewesen seien, wie auch Kuenen, Volksreligion etc. 220 ohne Beweis immer noch behauptet, daß „die messianischen Erwartungen im nachexilischen Israel ausgestorben seien“, und Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 185 von Haggai und Sacharja sofort in die Makkabäerzeit springt. Diese These ist richtig von Schürer (Jüd. Geschichte im Zeitalter Jesu Christi II<sup>2</sup>, 424) bekämpft worden, und wenn Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch.<sup>7</sup>, 195 den Ausspruch tut: „Die jüdische Eschatologie ist immer messianisch und immer utopisch“, so ist das eine Prädikat so willkürlich, wie das andere.

Und wie erklärt sich dieses zeitweilige Zurücktreten der messianischen Erwartung?

Nun — 1. J. Klausner<sup>3)</sup> meint, die Mischnalehrer hätten, solange Juda noch eine Spur von Selbständigkeit besaß, und der

<sup>1)</sup> Über das Alter ihrer Materialien s. o. S. 463, Anm. 1!

<sup>2)</sup> in „Die religiösen Bewegungen des Judentums etc.“ (1905), 56.

<sup>3)</sup> J. Klausner, Die messianischen Erwartungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten (Mischnalehrer) 1904, S. 3. M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen etc. (1905), 58 sagt fast naiv, die Mischnalehrer hätten ihr Augenmerk auf die Schriftauslegung gerichtet, „ohne sich um die messianischen Vorstellungen viel zu kümmern“. Es ist ja eben die Frage, weshalb sie dieselben vernachlässigt haben.



jerusalemische Tempel noch in seinem Glanze dastand, es nicht für nötig gehalten, „die messianischen Ideen auszuspinnen (!)“. Aber wie hätten jene beiden Umstände von der Betonung der messianischen Erwartungen abhalten können, da doch zur Zeit der Propheten einstmals, als diese ihre Zukunftsbilder zu entfalten hatten, der Staat in seiner Selbständigkeit und der Tempel in seinem Glanze vorhanden waren? — 2. Ebenso wenig sind folgende Gründe stichhaltig. Nämlich die Endkatastrophe sei immer mehr als ein absolutes göttliches Wunder angesehen worden, und da sei die Messiasgestalt in den Hintergrund getreten. Auch sei das makkabäische Fürstengeschlecht teilweise als messianisch angesehen worden,<sup>1)</sup> und Schriften, wie die des Sirach, hätten kaum je Veranlassung gefunden, von der messianischen Erwartung des Volkes überhaupt zu reden.<sup>2)</sup> — 3. Der Hauptgrund, der das zeitweilige Zurücktreten der messianischen Erwartung veranlaßte, war folgender. Der Gedanke an das Gesetz (s. o. S. 460 ff.) stand mächtig im Vordergrund des Interesses (vgl. jer. Megilla 17: „Die Propheten und die Kethubim werden aufhören, aber die fünf Bücher des Gesetzes werden nicht aufhören“).<sup>3)</sup> Damit verknüpfte sich natürlicherweise der Gedanke an die menschliche Tat und das aus jeder eigenen Leistung leicht quellende Selbstgefühl. Dadurch wurde der Blick von der Zukunft leicht weggelenkt und das Interesse für fremdes Eingreifen erklärlicherweise abgeschwächt. Als Nebemotiv mag bei den Schriftstellern wohl zeitweilig auch die Scheu vor den fremden Oberherrschern und bei manchen Parteileuten (s. u. Nr. 4) auch die Abneigung gegen Störung der bestehenden Verhältnisse mitgewirkt haben.<sup>4)</sup>

### β) Gestaltung des Zukunftsbildes.

1. Erstens im allgemeinen wurde die politisch-materielle Seite des künftigen Gottesreiches in den Vordergrund der Betrachtung gerückt. Dies liegt in allen Gruppen des Schrifttums dieser vierten Periode vor, soweit in ihnen vom Heile der Zukunft gesprochen wird:

Nämlich — 1. In der Chronika ist die Nathansweissagung (s. oben S. 562f. und 1 Ch. 17 10 b-14 22 a f. 28 2-7) auf eine politische

<sup>1)</sup> Bousset, S. 256. Vgl. dagegen 1 Mk. 14 41, wonach Simon nur „bis zum Auftreten eines zuverlässigen Propheten“ zum Fürsten und Hohenpriester gewählt wurde!

<sup>2)</sup> Couard aaO. 199. Vgl. dagegen oben S. 563 f.!

<sup>3)</sup> Hughes, *The Ethics etc.* (1909), 66; Oesterley etc., *The Religion etc.* (1907), 138.

<sup>4)</sup> Über die neueste Stellung der Judenschaft zur messianischen Hoffnung sind interessante Mitteilungen aus Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1913), 400 ff. und aus andern Quellen abgedruckt in „Die mess. Weissagungen etc.“ (1923), 335 f.

Friedenszeit gedeutet: „Siehe, ein Sohn wird dir geboren werden: er wird ein Mann des ruhigen Wohnens (מְנוּחָה) sein, und ich werde ihm Ruhe verleihen von allen seinen Feinden ringsumher; denn Schelomoh (Friedereich) wird sein Name sein, und ich werde Friede und Stille Israel verleihen in seinen Tagen; <sup>10</sup>er wird meinem Namen ein Haus bauen etc.“ — 2. Ebenso ist irdische Gewalt und Glanz in der Charakteristik des Reiches hervorgehoben, das nach Daniel 2<sup>44</sup> als abschließendes gegründet werden soll (7<sup>14</sup>). — 3. Das gleiche zeigt sich bei den Apokryphen von palästinisch-jüdischer Herkunft (s. o. S. 469): Sirach spricht von der Zerschmetterung der Feinde Israels sowie der Wiederherstellung seiner Stämme (36<sup>10 ff.</sup> 48<sup>10</sup>), und das Buch Judith (16<sup>18/20</sup>) spricht vom Gericht über die Heiden. — 4. Von den älteren Pseudepigraphen (s. o. S. 470) kündigt das Buch der Jubiläen in 31<sup>18-20</sup> Juda (s. o. S. 565) an: „In dir sei die Hilfe Jakobs, und in dir werde das Heil Israels gefunden! Und wann du auf dem Throne des Ruhmes deiner Gerechtigkeit sitztest, wird tiefer Friede über allem Samen der Kinder des Geliebten herrschen. Wer dich segnen wird, [sei] gesegnet, und alle, die dich hassen und dich quälen und dir auch fluchen, sollen von der Erde hinweggetilgt und vernichtet werden und sollen verflucht sein.“ Doch ist auch von Erneuerung der Herzen in Israel der Zukunft die Rede mit Anspielung auf Jr. 31<sup>31-34</sup> in 1<sup>21-25</sup>. In der Grundschrift des Buches Henoch liest man, daß die Sünder den Händen der Gerechten werden übergeben werden, und diese sollen Häuser erwerben (91<sup>12 f.</sup>), daß dem Gerechten Herrschaft verliehen werden wird etc. (92<sup>4</sup>). Allerdings finden wir die guten Zeitgenossen der künftigen Entscheidungszeit angeredet mit „all ihr Kinder des Himmels“ (101<sup>1</sup>). Aber dieser Ausdruck geht parallel mit „ihr Seelen der Gerechten“ (102<sup>4</sup>) oder „ihr Gerechten“ (103<sup>1</sup> etc.), und sie sind die Führer unter den Kindern der Erde (105<sup>1</sup>) und sollen erst nach dem Gericht „Genossen der himmlischen Heerscharen“ werden (104<sup>6</sup>) und „Frieden haben“ mit den Kindern der Erde (105<sup>2</sup>). Alle diese Aussagen erweisen nicht, daß der Verfasser an „ein Reich, das nicht von dieser Welt ist“, gedacht habe, wie M. Friedländer sagt.<sup>1)</sup> Diese Idee ist in diesen Aussagen auch deshalb um so weniger zu suchen, als sie auch von der „jüdischen Sibylle“ (Oracula Sibyllina III, 97 ff.) nicht ausgeprägt wird. Denn nach ihr (V. 716-720) werden die um Israel sich scharenden Nationen durch den Mund „der Erde, der Allmutter“ sprechen: „Kommt, niederfallend zur Erde, laßt uns alle anflehen den unsterblichen König, den großen und ewigen Gott; laßt uns zum Tempel Gaben senden, denn er allein ist der Herrscher, laßt uns alle das Gesetz des höchsten Gottes be-

<sup>1)</sup> M. Friedländer, Die relig. Bewegungen etc. (1905), 34 und 59, Anm.

denken, denn es ist das gewaltigste auf Erden!“ Die materielle Seite des zukünftigen Heiles wird auch in V. 744–760 ausgemalt. Von religiös-sittlichen Momenten aber werden nur die künftige Scheu vor dem Götzendienst, dem Ehebruch, dem „gesetzlosen Beilager mit dem Knaben“ und dem „Kindermord“ aufgeführt (V. 763–765), „und die Propheten des großen Gottes sind (dann) selbst Richter der Sterblichen und gerechte Könige“ (V. 781 f.). Sodann auch in den Psalmen Salomos (ca. 63–48 v. Chr.) trägt das Gottesreich der Zukunft im Grunde einen politischen Charakter. Allerdings wird von ihm gehofft, daß es das Rivalisieren mit den Machtmitteln und Tendenzen der Weltmächte unterläßt.<sup>1)</sup> Allerdings ist auch die Regierung des davidischen Herrschers der Zukunft als eine moralisch tadellose gedacht.<sup>2)</sup> Aber sein Reich ist als ein politisches gedacht.<sup>3)</sup> Vom Sühnleiden des erhofften Davididen ist da nichts zu lesen. — 5. Auch nach dem Buche Sapiientia werden die Bürger des künftigen Gottesreiches „die Heiden richten und über Völker herrschen, und der Herr wird ihr König sein auf ewig“ (3 8). — 6. In der Mischna (s. o. S. 565 f.) liest man: „Drei Kronen gibt es: die Krone des Gesetzes und die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums“ (Pirqê Abôth 4 13) und „Die Schüler Abrahams essen in dieser Welt und erben die zukünftige Welt“ (5 19). Also auch da besitzt der Gottesstaat der Zukunft und das in ihm erhoffte Heil einen politisch-materiellen Charakter.<sup>4)</sup>

2. Zweitens hing mit dem politischen Charakter des künftigen Gottesreiches das leidenslose Schicksal zusammen, das dem künftigen Erretter meistens zugeschrieben wurde.

Um erst noch über die Herkunft des Messias zu sprechen, so präexistiert er nicht so, daß „die Gestalt des Urmenschen im Judentum mit dem Messias verschmolzen wäre“.<sup>5)</sup> Ferner

<sup>1)</sup> Ps. Sal. 17 33 f.: „Er verläßt sich nicht auf Roß und Reiter und Bogen etc.; der Herr selbst ist sein König, die Hoffnung dessen, der durch die Hoffnung auf Gott stark ist.“

<sup>2)</sup> Ps. Sal. 17 37: „Auch wird er nie in seinem Leben straucheln gegen seinen Gott; denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist und weise an verständigem Rat samt Tatkraft und Gerechtigkeit.“

<sup>3)</sup> Er möge „ungerechte Herrscher zerschmettern und Jerusalem reinigen von den Heiden, die (es) kläglich zertreten“ (V. 22).

<sup>4)</sup> Übrigens ist „für die Juden das Gottesreich oder Himmelreich (s. o. S. 518) stets das von Gott geübte Regiment“ nach Gu. Dalman bei Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen (1905), 98; vgl. Mt. 3 2 Mr. 1 14 etc. und mein „Talmud und NT.“ (1907), 16–21.

<sup>5)</sup> Gegen Feine, Theologie des NT. 1919, 226. — Was Philo, De opificio mundi, cap. 23 f. 46 wegen der Doppeltheit der Erzählung über die Menschenschöpfung (Gn. 1 26 f. 2 7) über den „nach dem Bilde Gottes ge-



präexistiert der Messias auch nicht im Memra Jahwes (s. o. S. 520). Das erweist Weber § 78, 1 richtig aus dem Targum zu Jes. 9 5f. Denn nachdem da die Geburt des Messias verkündet ist, wie der Text auch vom Targum gefaßt wird, werden die Schlußworte des Propheten „der Eifer Jahwe Zebaoths wird dies tun“ wiedergegeben mit „durch das Memra Jahwes wird dies getan werden“. Nur der Name des Messias präexistiert vorher im Himmel; vgl. im Targum zu Jes. 9 5: „Es wurde sein Name genannt מָשִׁיחַ בֶּן־, von vornherein = von Anfang an“, und „der Name des Messias“ ist vor der Welt geschaffen auch nach bab. Pesachîm 54a. Also es war Gottes Wille von Ewigkeit her, den Messias in die Welt zu senden, wie ja auch die ebenfalls als präexistent bezeichneten Väter, das Volk Israel und das Heiligtum nicht wirklich, sondern nur in Gottes ewigem Heilsplan vorhanden waren.<sup>1)</sup> Nach Weber aaO. lassen erst ganz späte Stellen den Messias wirklich schon im Gan Eden (im Paradies) vorhanden sein.<sup>2)</sup> — Seiner Abstammung nach wird der Messias durch Zeugung aus dem Hause Davids hervorgehen,<sup>3)</sup> und es heißt z. B.: „Glücklich der Leib, aus dem er hervorging!“ (Weber § 78, 2), und im Targum zu HL. 81 wird er als ein Bruder der Juden geschildert (v. Cölln, Bibl. Theol. 1, 499).

schaffenen Menschen, der eine Idee oder Kategorie [*idéa ἢ γένος*] ist“, und den wirklichen ersten Menschen (Kap. 47: ὁ πρῶτος ἀνθρώπος, ὁ γηγενής) sagt, das ist bei Philo nicht mit dem Messias verknüpft und finde ich auch sonst nicht in der jüdischen Theologie. Paulus aber in 1 Kor. 15 45. 47 hat umgedreht Christus als den zweiten Adam bezeichnet.

<sup>1)</sup> Nicht beachtet von Nils Messel (Kristiania), Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch (1922), 71.

<sup>2)</sup> Weber nimmt aber dabei nicht auf die Annahme Rücksicht, die im Targum Jeruschalmi (Pseudojonathan) zu Nm. 21 17f. (in Buxtorfs Biblia rabbinica II, fol. 5, b β) erwähnt ist, daß der Fels von Ex. 17 6 sich erhob und mit den Israeliten weiterwanderte (vgl. Nm. 20 4 21 16). Dieser bewegliche Brunnen (בְּאֵר) ist auch in bab. Tašanîth 9a und Schabbath 35a erwähnt (A. G. Wähner, Antiquitates Ebraeorum II, 244s.; Ant. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des AT. mit dem NT., S. 605). Auf diese Überlieferung bezieht sich Sap. 11 4, und Philo (Quod deterius potiori insidiari soleat, § 31) sieht in jenem Fels auch die Weisheit, Paulus aber den die Israeliten begleitenden Christus (1 Kor. 10 4). Denn es heißt ἦν und nicht ἐστὶ, wie richtig von Robertson im International Critical Commentary zu 1 Kor. (1911), p. 201 betont wird. Arabische Parallelen gibt Rich. Hartmann in ZATW. 1910, 147. — Vgl. auch „Du [Esra] aber sollst aus den Menschen entrückt werden und wirst fürderhin bei meinem Sohne und bei deinesgleichen [Henoch, Elia] verweilen“ (4 Esr. 14 9). Weil die Worte „bei meinem Sohne und“ in der Parallelstelle (V. 49) fehlen, hält Messel aaO., 77 sie für eine spätere Einschaltung. Indes einem Interpolator würde diese Einschaltung so wichtig gewesen sein, daß er sie auch in V. 49 eingesetzt hätte.

<sup>3)</sup> „Er wird aus dem Samen Davids erstehen“ (4 Esr. 12 32).



Seine Geburt wird in Bethlehem erfolgen (Targum zu Mi. 5 1). Aber die jüdische Theologie sagte auch, daß er aus dem Norden kommen werde (Weber § 79, 1), was sich aus dessen Bedeutung (oben S. 444f.; Lv. 1 11 etc.) erklärt,<sup>1)</sup> und nach Joh. 7 27 gilt der Ort der Geburt des Messias als unbekannt. Er wird erst eine Zeit stillen und verborgenen Daseins durchleben. Da widmet er sich der Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes sowie auch der Befolgung des Gesetzes, wiewohl er Gott von selbst erkennt.

Mit dem Schicksale und Berufe des Messias wurde lange kein Leiden verknüpft.

Denn innerhalb der Apokryphen und Pseudepigraphen könnte nur in Sap. 2 12ff. vom Leiden des Messias die Rede sein. Aber der dort erwähnte „Gerechte“ ist gleich den „Gerechten“, die von 3 1 an abwechselnd mit jenem Singular (2 12. 18) gesetzt werden (3 1-8). Auch in 4 7ff. ist der Gerechte (= οἱ ἐκλεκτοί und οἱ δόιοι 4 15) mit vielen Ausdrücken beschrieben, die in Jes. 52 13-53 12 sich finden. Also Sap. 2 12-21 ist eine Parallele zu dem ebengenannten Abschnitt und in beiden ist von einem Kollektivum die Rede (vgl. die *maṣdiqê ha-rabbîm* Dn. 12 3 mit *jaṣdiq la-rabbîm* Jes. 53 11!), das nur einen indirekten Hinweis auf den leidenden Messias bildet.

Daraus erklärt sich die Unbekanntheit eines leidenden Messias in Mt. 16 21f. etc. Jh. 12 34ff. 1 Kor. 1 23 etc.

Jes. 53 wurde vom Targum z. St. allerdings auf den Messias bezogen, denn es sagt z. B. zu V. 10: „Sie werden das Königtum ihres Messias erschauen.“<sup>2)</sup> Aber da, wo vom stellvertretenden Sühnleiden des Knechtes Jahwes die Rede ist, findet das Targum nur eine versöhnende Fürbitte ausgesagt (Dalman, Jes. 53 [1914], S. 7).

So ist es nach der Untersuchung von Humbert (s. o. S. 566 Petit) überhaupt im Prophetentargum. Die herkömmlich als messianisch betrachteten Stellen werden auch im Targum auf den Messias bezogen mit Einschluß der Weissagung vom Knechte Jahwes Jes. 42 und 53, doch werden die Züge des Leidens aus dem Bilde des Messias getilgt. — Schlatter, Das AT. in der johann. Apok. 1912, 50 erwähnt, daß nach Ruth rabba

<sup>1)</sup> Über seine Herkunft „aus dem Herzen des Meeres“ vgl. „Messianische Weissagungen“, 2. Aufl. (1924), 290, Anm. 2!

<sup>2)</sup> Gegen Mackintosh, The Person of J. Chr. (1912), 19: „Im vorchristlichen Judentum wurde Jes. 53 niemals im messianischen Sinne erklärt“; Bousset, Kyrios-Christus, 27 und Hnr. Lohmann, Die Auferstehung Jesu (1916), 49. 88.

2<sup>14</sup> die Worte „aber er ist um unserer Missetaten willen verwundet“ (Jes. 53 5) auf den Christus bezogen seien, den die Züchtigungen treffen und dem das Reich für einige Zeit genommen wird, weil die Völker Jerusalem bekämpfen. — Auch gibt Raschi, der sich sonst gern auf die traditionelle jüdische Auslegung beruft, keinen Vorgänger an, indem er die Weissagung Jes. 53 als ein Bekenntnis der Völker von ihrem Unrecht Israel gegenüber auffaßt.<sup>1)</sup>

Allerdings wurde nicht, um den Gedanken an einen leidenden Messias aus Davids Geschlecht zu vermeiden, wie Weber § 80 meint, die Idee von einem „Messias, Sohn Josephs oder Sohn Ephraims“ ausgebildet, der dem Davididen vorangehen und im Kampfe mit Israels Feinden den Tod finden soll.<sup>2)</sup> Nach Dalman ist diese Gestalt am wahrscheinlichsten aus Sach. 12<sup>10</sup> (und Kontext) herausgeboren worden. Denn „der Jude, welcher Sach. 12 las, fand dort das von den Völkern bekämpfte Juda in und um Jerusalem vereint, — der Schluß lag nahe, daß eine Erlösung vorangegangen sein müsse, also wohl auch ein Erlöser und Sammler des Volkes schon vorher erschienen sei“ (Dalman 17). Dagegen hat Lagrange<sup>3)</sup> gewiß mit Recht folgenden Einwand erhoben. In Sach. 12<sup>7</sup> sei ja ausdrücklich das Haus Davids erwähnt. Also bei diesem Texte konnte nicht an einen ephraimitischen Retter gedacht werden. Aus Joseph oder Ephraim wurde ein Retter wahrscheinlich nach Gn. 49<sup>22-26</sup> und hauptsächlich Dt. 33<sup>17</sup> abgeleitet (Dalman 20; Lagrange 255), und zwar in der hadrianischen Verfolgungszeit (Dalman 22); indes ist auch dies nach Klausner<sup>4)</sup> unsicher. Jedenfalls „gibt keine der sich mit ihm beschäftigenden Stellen seinem Tode einen Sühnwert, redet keine von einem demselben vorangehenden Leiden“ (Dalman 22).<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Jedenfalls konnte mindestens von Christen eine Verwirklichung von Jes. 53 8 ff., wie von Ps. 16<sup>10</sup> Qerê, in Jesu Christi Schicksal gefunden werden (Luk. 24 26 1 Kor. 15 3 f. 1 Pt. 2 22 f.), und nicht also „müssen die in 1 Kor. 15 3 f. erwähnten Schriften apokryphe sein“ (Joh. Weiß, Jesus von Nazareth Mythos oder Geschichte? 1910, 31).

<sup>2)</sup> Gu. Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge (1888), 16; Jes. 53 (1914), S. 8. — So stirbt auch der von den Samaritanern erwartete *Ta'eb* (s. o. S. 490) z. B. nach Adalb. Merx, Der Messias oder *Ta'eb* der Samaritaner (BZATW. XVII 1909), 7.

<sup>3)</sup> M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs (1909), 255.

<sup>4)</sup> J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen etc. (1904). 86 ff.

<sup>5)</sup> So richtig gegenüber Max Maurenbrecher auch Joh. Weiß im Archiv f. Rel. 1913, 472, und er verweist mit Recht auf 1 Kor. 1 23, wonach das

Aber wenn auch, wie gesagt, dieser Messias ben Joseph nicht den leidenden Davididen ersetzen sollte, so treten trotzdem und zugleich ebendeswegen Aussagen von einem Messias-leiden erst in der Gemâra des babylonischen Talmud auf (Dalman 36). Dort wird in Sanhedrîn 98a der Messias als Leidender sitzend „am Tore Roms“ dargestellt etc. (Dalman 39 ff.; Lagrange 236 ss.). Aber das sind Leiden zu seiner Ausbildung (יִסּוּרִים). Wenn er am Tore Roms den ihn umgebenden Armen und Kranken dient (Weber § 79, 1), so ist dies kein Sühnleiden. Erst spätere jüdische Midraschim schreiben ihm ein solches zu (Dalman, Jes. 53 [1914], S. 3—6).

Die weiteren Momente der Ausgestaltung (s. o. S. 567) der Endhoffnung Israels in zwei ganz getrennte Gruppen zu zerlegen, wie Bousset in den beiden Kapiteln „die nationale Hoffnung“ und „die Apokalyptik“ (S. 233 ff.) tut, ist nicht das richtige Verfahren.<sup>1)</sup> Es handelt sich ja um den Ausbau ebenderselben Größe. Deshalb ist vielmehr danach zu streben, die einzelnen Momente oder Stadien ebendesselben Gedankenprozesses in

Kreuz für die Juden ein *σάνδαλον* war. Erst später läßt Justinus Martyr den Juden Trypho zugeben, daß der Messias leiden werde (Kap. 36. 39). Aber war ein Sühnleiden gemeint?

<sup>1)</sup> Stade-Bertholet II, § 36, 2 würde die Bezeichnungen „national“ und „universalistisch“ oder „transzendental“ vorziehen (S. 437), bezweifelt aber auch die Möglichkeit einer „säuberlichen Scheidung beider Vorstellungsräume“. Gegen die Trennung der jüdischen Zukunftserwartungen in eine „nationale“ und eine „übernationale-transzendente“ ist gerichtet die Untersuchung von N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (BZATW. XXX, 1915), S. 1 ff. Also was ich schon 1912 und 1915 angedeutet habe, beweist er im einzelnen als richtig: Der Gegensatz des gegenwärtigen und des zukünftigen Äon bezeichnet die Gegenwart und die Zukunft innerhalb der Weltbewegung, deren Inhalt Israels Geschichte ist, nicht das Diesseits und das Jenseits. Aber Procksch widerspricht im Theol. Literaturbericht 1917, 42 f.: „Sicherlich fließen auch nach ihm die Vorstellungen des messianischen Reiches und der jenseitigen Welt oft ineinander. Doch dürfe man aus diesem Ergebnis nicht schließen, daß alle eschatologischen Vorstellungen aus der nationalen Wurzel stammen und die transzendenten keine eigene Wurzel haben. Vielmehr sei die eine Motivengruppe als nationalistisch erkenntlich, mit dem Messias im Mittelpunkt, dem Volke Israel als Umkreis. Daneben aber zeige sich eine zweite Motivengruppe, die kosmologisch und individuell zugleich sei.“ Mein Urteil darüber ist folgendes: Procksch hätte dies entweder nicht durchführen können, wenn er eine vollständige Darstellung der jüdischen Eschatologie hätte geben sollen, oder wenn er es durchführen wollte, würde er die Aussagen der Quellen zerreißen müssen.

ihrer teilweise einfacheren und teilweise ausgebildeteren Gestalt nebeneinander zu kennzeichnen. Dabei dürfte folgende Art des Vorwärtsschreitens die richtige sein.

3. Drittens wurden der Termin und die Umstände des Eintritts der messianischen Zeit immer genauer erforscht.

Dies geschah, soviel wir wissen, von der Zeit des Buches Daniel an. Darin wurden die siebenzig Jahre, die in Jr. 25<sup>11</sup> und 29<sup>10</sup> als abgerundeter Zeitraum bis zum Anbruch der Erlösung aus dem Exil hingestellt waren, zu siebenzig Jahrsiebenden oder Jahrwochen erweitert, damit die Zeit des syrischen Judenverfolgers Antiochus als die Epoche der Befreiung vom heidnischen Joche ausgerechnet werde (Dn. 9<sup>2</sup>. 24-27).

Diese Feststellung des Anfangstermins der Vollendungszeit der Gottesreichsgeschichte ist der erste Zweck der Art von Weissagungsschriften, welche die besondere Klasse der Apokalypsen bilden. Sie sind<sup>1)</sup> das Notprodukt schwerer Zeiten, in denen man nicht darauf verzichten mag, Tag und Stunde der Rettung zu wissen, und, weil man die unmittelbare prophetische Gewißheit des Gotteswillens nicht hat (vgl. Ps. 74<sup>9</sup> 1 Mk. 4<sup>46</sup> 9<sup>27</sup> 14<sup>41</sup>), doch durch künstliche Auslegung, Rechnen und Kombinieren dem schon vorhandenen heiligen Schrifttum einen Aufschluß über die Krisis zu entlocken strebt, deren Herannahen man ersehnt. „Der apokalyptische Seher läßt daher die Geschichte des Gottesvolkes, wie sie bis zu seiner Zeit sich entwickelt hat, in einer Reihe von absichtlich geheimnisvollen Bildern vor seinem geistigen Auge vorübergehen“, um daraus die Situation und die Mächte hervorblitzen zu lassen, in welcher und durch welche eine Ära des Heils begründet werden soll. Weil also von der Apokalypse „Vergangenheitliches als Grundierung des Zukünftigen in das Ganze des Zukunftsgemäldes“<sup>2)</sup> aufgenommen wurde, war Pseudonymität dieser Zukunftsforschung sehr naheliegend. Denn nur ein Mann der fernen Vergangenheit, wie Henoch, Baruch, Esra, konnte jene vergangenheitlichen Momente als Visionen geschaut haben. Endlich war es natürlich, daß die zur Andeutung der Zukunft verwendeten Züge der früheren Geschichte öfters dunkel und lückenhaft auftraten; aber wo der Apokalyptiker die Geschichtsbühne seiner eigenen Zeit betrat, da wurde seine Darstellung genau und konkret (vgl. Dn. 9<sup>27</sup> 11<sup>4-45</sup>), und aus dieser besonderen Genauigkeit der einen Partie einer Apokalypse läßt sich eben die wirkliche Gegenwart des be-

<sup>1)</sup> Wie Herm. Schultz (Alttestl. Theologie<sup>4</sup> 384 f.) sehr gut ausgeführt hat.

<sup>2)</sup> Frz. Delitzsch im Artikel „Daniel“ in der PRE.<sup>3</sup>, S. 469.



treffenden Apokalyptikers und die Entstehungszeit seines Buches entnehmen.<sup>1)</sup>

Ein Mittel der Erschließung des Anfangstermins der messianischen Periode konnte in dem Achten auf die Ereignisse gefunden werden, die nach den alttestamentlichen Propheten dem Anbruch der zukünftigen Entscheidungszeit vorangehen oder ihn begleiten sollten. Weil diese Ereignisse tatsächlich und naturgemäß zum größten Teile Katastrophen im Naturleben und Geschichtsverlaufe waren, so nannte man später die Gesamtheit der schlimmen Ereignisse, die dem Auftreten des Messias zur Seite gehen sollten, die Geburtswehen des Messias: *cheblô schel maschiach*; vgl. bab. Sanhedrîn 98<sup>b</sup>: „Der Sohn Davids kommt nicht, bis das Reich [d. h. Rom] sich über Israel neun Monate ausgebreitet haben wird, da gesagt ist (Mi. 5 2): Darum wird er sie preisgeben bis zu der Zeit, wo eine Gebälerin geboren haben wird.“<sup>2)</sup>

Diese Anzeichen (מַלְאָכָא, σημεῖα Mt. 24 3 4 Esr. 4 52), an denen man das Hervortreten des Messias erkennen zu können meinte, sind in den verschiedenen Apokalypsen und im talmudischen Schrifttum mit manchen Variationen entfaltet. In 4 Esr. 5 1 ff. z. B. heißt es: <sup>1</sup>„Die Zeichen aber sind: Siehe, Tage kommen, da werden die Erdbewohner von gewaltigem Schrecken erfaßt: das Gebiet der Wahrheit wird verborgen sein, und das Land des Glaubens ohne Frucht. <sup>2</sup>Da wird der Ungerechtigkeit viel sein, mehr noch, als du jetzt selbst siehst und als du von früher gehört hast. <sup>3</sup>Das Land aber, das du jetzt herrschen siehst, wird wegelose Wüste sein; man wird es verlassen sehen; <sup>4</sup>fristet dir der Höchste das Leben, so wirst du es nach dreien Zeiten in Verwirrung sehen. Da wird plötzlich die Sonne bei Nacht scheinen und der Mond am Tage. <sup>5</sup>Von Bäumen wird Blut träufeln; Steine werden schreien (vgl. Lk. 19 40), die Völker kommen in Aufruhr etc.“ Ferner die Hauptstelle über diese

<sup>1)</sup> Ob und inwieweit auch „wirkliche Erlebnisse“ (Volz, Der Geist Gottes 1911, 119) den apokalyptischen Zukunftsgemälden zugrunde liegen, bleibt sehr fraglich.

<sup>2)</sup> Übrigens der Gebrauch des gewöhnlich angeführten Plurals *chebelê ha-maschiach* ist — trotz ὁδίνες „Wehen“ Mt. 24 8 Mr. 13 9 — erst später üblich geworden (Dalman, Der leidende etc. 42), und die gewöhnliche Übersetzung „die Schmerzen des Messias“ ist irrtümlich, wie Dalman 43 auch gegenüber Aug. Wünsches Buch „Die Leiden des Messias“ (1870), 61 und 74 bemerken mußte.

Geburtswehen des Messias in der Mischna (Sôṭa 9<sup>15</sup>) lautet so: „Auf der Fußspur (בְּעֵקֶבֶר, d. h. als Anzeichen vom Nahen) des Messias wird Übermut groß sein (vgl. Mt. 24<sup>12</sup>), und Teuerung<sup>1)</sup> wird schwer sein. Der Weinstock wird seine Frucht bringen, und der Wein doch teuer sein (nämlich wegen der Trunksucht vieler; vgl. Mt. 24<sup>38</sup>). Das Reich wird der Häresie<sup>2)</sup> sich zuwenden, und es wird keine Zurechtweisung geben. Die Synagoge<sup>3)</sup> wird zur Hurerei dienen. Galiläa wird verheeret, und (die Landschaft) Gaulanitis wird verwüstet werden (vgl. Mt. 24<sup>6</sup>: Krieg und Kriegsgeschrei), und die Bewohner des Grenzgebiets<sup>4)</sup> werden umherziehen und kein Erbarmen finden.<sup>5)</sup> Die Weisheit der Schriftgelehrten wird stinken (d. h. verachtet sein), die die Sünde verabscheuen, wird man geringschätzen, und die Wahrheit (oder Treue) wird vermißt werden (s. o. 4 Esr. 5<sup>1</sup>; 2 Thess. 2<sup>3-5</sup>). Jünglinge werden das Angesicht von Greisen mit Schamröte bedecken: Greise werden vor Jungen aufstehen müssen (vgl. ἀνομία Mt. 24<sup>12a</sup>). Der Sohn wird den Vater (verunstalten =) schmähen, die Tochter wird sich gegen ihre eigene Mutter, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter erheben, die eigenen Hausgenossen werden die Feinde des Menschen sein (Mt. 10<sup>35f.</sup>). Das Angesicht dieser Zeit wird gleich dem des Hundes sein (d. h. Unverschämtheit wird der Grundcharakter dieser Zeit sein): der Sohn wird sich vor seinem eigenen Vater nicht scheuen. Und worauf haben wir uns alsdann zu stützen? Auf unsern Vater im Himmel.“<sup>6)</sup>

Übrigens unangeglichen mit jenen Sätzen über die „Geburtswehen des Messias“ stehen im talmudischen Schrifttum Sätze über die Bedingung der Ankunft des Messias. Man liest nämlich: Alle Zeichen sind eingetreten, und die Ankunft des Messias hängt von nichts ab, als von der Bekehrung und den guten Werken Israels: wenn dieses nur einmal zwei Sabbathe wirklich hält, so wird es auf der Stelle erlöst werden (bab.

<sup>1)</sup> Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen (1910), 49\*.

<sup>2)</sup> בְּיַרְיָה bei Dalman, Aramäisches u. neuhebräisches WB. (1922), 234.

<sup>3)</sup> oder „Lehrhaus“ s. v. יֶדֶד bei Dalman im WB. 1922, 121 b.

<sup>4)</sup> Das jüdische Land außerhalb Jerusalems (Strack aaO.).

<sup>5)</sup> Vgl. Mt. 24<sup>12b</sup>: die Liebe der meisten (nach dem Grundtext) wird erkalten.

<sup>6)</sup> Andere Materialien über die schrecklichen Anzeichen der Ankunft des Messias findet man z. B. bei Couard 222 f.; Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba (1903), 173 f.; Oesterley etc. 217 f.; Lagrange, Le Messianisme etc. (1909), 186—194.

Sanhedrîn 97<sup>b</sup>; Schabbath 118<sup>b</sup>); vgl. auch Mt. 3 2 4 17! Endlich in 1 Thess. 5 2 steht: „Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht.“<sup>1)</sup>

Die mit der Ankunft des erhofften Retters beginnende messianische Zeit wurde — 1. der gegenwärtigen Periode oder „dieser Zeit“ (עוֹלָם הַזֶּה, aram. עֲלָמָא הַדְּיִן) gegenübergestellt (Mekhilta 23<sup>b</sup> etc.; Weber § 82), und — 2. die messianische Zeit selbst wurde in doppelter Weise benannt: a) zunächst „die Tage des Messias“ (יְמֵי מָשִׁיחַ).<sup>2)</sup> Denn nach bab. Sanhedrîn 97a (letzte Zeilen) etc. bilden von den sechs Jahrtausenden, welche die Weltzeit entsprechend den sechs Schöpfungstagen ausmachen, die ersten zwei die Zeit ohne Gesetz (אֵינֶרֶץ), das dritte und vierte Jahrtausend die Zeit unter dem Gesetz (אֶרֶץ), und die zwei letzten Jahrtausende „die Tage des Messias“ (יְמֵי מָשִׁיחַ). b) Die messianische Zeit wurde aber auch „die kommende, d. h. zukünftige Zeit“ genannt: עוֹלָם הַבָּא und ähnlich (schon erwähnt von Hillel in den Pirqê Abôth 2 7). Denn z. B. in Bereschith rabba, cap. 98 steht „in der zukünftigen Zeit, in den Tagen des Messias“.<sup>3)</sup> — 3. Diese zukünftige Periode wurde aber beim weiteren Nachsinnen wieder in Unterabteilungen zerlegt, denn in bab. Sanhedrîn 91<sup>b</sup> etc.<sup>4)</sup> werden „die Tage des Messias“ (יְמֵי מָשִׁיחַ) und „die zukünftige Periode“ (עוֹלָם הַבָּא) voneinander unterschieden. Wie aber die so unterschiedenen beiden Größen sich zueinander verhalten sollen, ersieht man aus der Stelle bab. Schabbath 63a, Z. 19f.: „Alle Propheten haben nur geweissagt von den Tagen des Messias, jedoch von der zukünftigen Weltperiode (עוֹלָם הַבָּא) gilt: „ein Auge hat sie nicht gesehen, o Gott, außer dir.“<sup>5)</sup> Danach sind „die Tage des Messias“ als die Anfangsperiode der Vollendungszeit anzusehen, während der 3olam ha-bâ' deren Abschluß bildet.

Es ist gut, wenn diese rein jüdische Vorstellung erst für

<sup>1)</sup> Ohne Grund findet Frame im ICC. zu den Thess.-Briefen 1912, 44f. diese drei Gruppen von Aussagen in Harmonie stehend.

<sup>2)</sup> Mi., Berakhôth 1, 5.

<sup>3)</sup> 3olam ha-zè etc. (αἰὼν ὁ ὁδοῦ καὶ λ.) mit „diese und jene Welt“ (z. B. bei Stade-Bertholet 461) zu übersetzen, wird durch die obigen Quellenangaben verhindert und ist ein folgenschwerer Fehler. Nur ganz sekundär ist „Zeit“ hie und da auch metonymisch als Sphäre für den Inhalt (Hermeneutik 97) für die in der Zeit bestehende Welt gebraucht.

<sup>4)</sup> Bei Weber § 82; nicht bei Oesterley etc. (1907), 217 zu finden.

<sup>5)</sup> Falsch bei Weber: „Mein Auge hat ihn gesehen.“



sich allein dargestellt und nicht so mit pseudepigraphischen und neutestamentlichen Angaben vermengt wird, wie es meist geschieht (z. B. bei Marti § 69; einigermaßen auch bei Bousset XIII, 1). Im allgemeinen aber stimmt mit jener offiziell jüdischen Vorstellung das zusammen, was in den Apokryphen und Pseudepigraphen (bei Couard 219f.) über die Teile der Vollendungszeit gesagt wird. Denn die vormessianische Periode wird aufhören, wenn die Zahl der Seelen der Gerechten voll ist (4 Esr. 4<sup>36</sup>). Ferner jene Zeit, in der „die Weiber beim Gebären keine Schmerzen mehr haben werden“ etc., also die messianische Zeit, die nach dem Danielbuch und den Psalmen Salomos mit der Vollendungszeit überhaupt identisch ist, wird nach der syrischen Baruchapokalypse<sup>1)</sup> 741f. „das Ende dessen sein, was vergänglich ist, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist“. In 4 Esr. 7<sup>23ff.</sup><sup>2)</sup> aber heißt es genauer: „Denn mein Sohn, der Christus,<sup>3)</sup> wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den übriggebliebenen Freude geben vierhundert Jahre lang [vgl. Apok. Jh. 204].<sup>29</sup> Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Christus, sterben und alle die Menschenodem haben.<sup>30</sup> Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand übrigbleibt.<sup>31</sup> Nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen, und die Vergänglichkeit selber wird vergehen.“ Nur in den beiden erwähnten Werken aus dem Kreise der nicht-talmudischen Literatur liegt die Zerteilung der Schlußperiode der Heilsgeschichte vor.

Wie kam man wohl auf jene Zweiteilung der Vollendungszeit? Man meinte, den alttestamentlichen Propheten nicht die Bedeutung zuschreiben zu können, daß sie den Charakter der ganzen Heilszukunft vorausgesehen hätten.

Die Meinung, daß Pessimismus oder Weltschmerz die Verfasser von 4 Esra und syrischer Baruchapokalypse zur Zweiteilung der Vollendungszeit geführt habe (Bousset 281), ist schon an sich unklar, und dieselbe Zweiteilung liegt ja auch im talmudisch-jüdischen Schrifttum vor. Das Aufkommen des Glaubens an die Auferstehung kann man auch nicht als Quelle jener Zweiteilung mit Couard 191 geltend machen, denn dieser Glaube hat schon lange vor 4 Esra geherrscht.<sup>4)</sup>

4. Viertens über das Werk des Messias läßt sich folgendes Material zusammenstellen: „<sup>21</sup> Sieh darein, o Herr, und laß ihnen

<sup>1)</sup> Zur Zeit Hadrians (meine Einleitung ins AT. § 117) geschrieben.

<sup>2)</sup> Geschrieben ca. 96–98 n. Chr. (meine Einleitung ins AT. § 119!)

<sup>3)</sup> Andere Quellen: „mein Messias“ oder „der Messias Gottes“.

<sup>4)</sup> Über die beiden Hauptäone vergleiche man auch Mt. 12<sup>32</sup> Lk. 18<sup>30</sup> 2 Kor. 4<sup>4</sup> Tit. 2<sup>12</sup>; Mt. 12<sup>32</sup> Lk. 20<sup>35</sup> Hbr. 2<sup>5</sup>!



erstehen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du erkoren, daß er über deinen Knecht Israel regiere, <sup>22</sup> und gürtete ihn mit Kraft, daß er ungerechte Herrscher zerschmetterte, Jerusalem reinige von den Heiden, die [es] kläglich zertreten! <sup>1)</sup> <sup>26</sup> Da wird er ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert, und wird richten die Stämme des vom Herrn, seinem Gotte, geheiligten Volkes. <sup>27</sup> Er läßt nicht zu, daß ferner Unrecht in ihrer Mitte weile, <sup>28b</sup> und weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihnen wohnen, <sup>30</sup> und er hält die Heidenvölker unter seinem Joch, daß sie ihm dienen, und den Herrn wird er verherrlichen offenkundig vor der ganzen Welt“ (Ps. Sal. [ca. 63—48 v. Chr.] 17 <sup>21-30</sup>). Zur Ausmalung des Bildes dient, was schon vorher (um 130 v. Chr.) die jüdische Sibylle über die Zeit des vom Sonnenaufgang gesendeten Königs <sup>2)</sup> sang: „Aber die Söhne des großen Gottes werden um den Tempel herum alle ruhig wohnen, sich erfreuend an dem, was ihnen der Schöpfer und gerecht richtende Alleinherrscher geben wird. Denn er selbst wird sie bedecken, der Mächtige mächtig <sup>3)</sup> ihnen zur Seite tretend, gleichsam ringsherum eine Mauer habend von brennendem Feuer. Ohne Krieg werden sie sein in den Städten und Dörfern“ (Or. Sib. III, 702—707). An diesem Glück werden auch die aus der Gefangenschaft und der Diaspora überhaupt zurückgeführten Israeliten teilnehmen.<sup>4)</sup> Zu jenem Glück

<sup>1)</sup> Dies ist nach dem Talmud (bei Weber § 81 ff.) die Zertrümmerung der Weltmacht, die unter Armilos, dem Gottlosen *κ. ε.*, sich konzentriert. Dieser Antimessias („Antichrist“) wird im Targum zu Jes. 114, aber nicht im Talmud, dagegen wieder in späteren jüdischen Schriften erwähnt (Buxtorf, Lex. chald. etc. 221 ss.; Levy, Nhbr. WB. s. v.), und als Mittelpunkt der Weltmacht wird Rom gedacht, obgleich es diplomatisch oft als Edom bezeichnet wird. — Übrigens ist die Ableitung des *רַשִׁימָא* „Gottlosen *κ. ε.*“ aus Jes. 114 (im Targum z. St.) falsch, denn *רַשִׁימָא* bezeichnet an dieser Stelle „jeden Gottlosen“ (meine Syntax § 256 a). Sodann ist *Armilos* nicht wahrscheinlich „Romulus im Spiegel der Zukunft“ (Weber 366), denn Romulus heißt anderwärts Romilas, sondern *Armilos* ist = *Ἐκμιλος* (sy. *ʿArmitōs*), indem der Völkerfürst als von einer Herme (Bildsäule) geboren aufgefaßt wurde (G. Dalman, Der leidende etc. 14). Als Antimessias tritt Belial (s. o. S. 486<sup>1</sup>) auf in den Fragments of a Zadokite Work (s. o. S. 562<sup>1</sup>), IV, 13—V, 18.

<sup>2)</sup> Oracula Sibyllina III, 652.

<sup>3)</sup> Handschriften bieten auch: allein und groß.

<sup>4)</sup> Tob. 13 10 [11] 2 Mk. 2 18 Bar. 4 36 (37) etc. — An der Sammlung des zerstreuten Israel werden aber nur nach einem Teil der Rabbinen auch die Exulanten der zehn Stämme (2 K. 17 6 Tob. 1 18 ff.) teilnehmen. Über

wird auch der Aufenthalt im neuen herrlichen Jerusalem<sup>1)</sup> und die Herrschaft über die Völker gehören (Dn. 2 44 7 14 etc.). Neben der politischen Wiederherstellung Israels wird auch die religiös-moralische begründet werden, obgleich auch in dieser Periode es nicht an Spuren von Selbstgerechtigkeit und Tugendstolz fehlt (Sach. 5 8 Kl. 5 7 Bar. 3 7) und der Jôm (Tag) Jahwes deshalb wesentlich auf die Heiden bezogen wird. Jene religiös-moralische Wiederherstellung liegt einerseits in der Versöhnung Gottes<sup>2)</sup> und der Vergebung der Sünden Israels um seines langen Leidens und Märtyrertums willen (2 Mk. 8 2ff.), andererseits in der Heiligung des Volkes, so

deren Verbleib gibt es folgende Nachrichten: Im Martyrium Jesajae 3 2 steht nur einfach, daß, als Salmanassar Samaria eroberte und neun Stämme in die Gefangenschaft schleppte und in die Provinzen der Meder und an die Ströme von Gozan führte, da entkam dieser Jüngling, nämlich Balkira, der Lügenprophet. Die jerusalemische Gemâra (jer. Sanhedrin, fol. 29, col. c, Z. 13 v. u.) sagt, daß es drei Exulantenschaften von Israel gebe: eine innerhalb (liphenim min) des Flusses Sanbatjon, eine andere in der Stadt Daphne bei Antiochia und eine, über die sich die Wolke herabsenkt und sie verbirgt. Um 890 erzählte in der Judengemeinde zu Kairwân im nord-westlichen Afrika ein Fremdling Eldad von einem Reiche der vier Stämme Dan und Naphtali, Gad und Asser im Süden Ägyptens. An dessen fernster Grenze ströme der Fluß Sanbatjon (über die Falaschas in Abessinien s. o. S. 463<sup>2</sup>. 554<sup>1</sup>). Spuren der zehn Stämme vermutet Bacher in der Kolonie Elephantine (The Expository Times 1908, 198). Oftmals und auch neuerdings suchte man die zerstreuten zehn Stämme in Indien, wie allerdings bei Bombay in Dörfern 10—12000 Leute leben, die sich *Bené Jisrael* [Israeliten] nennen und denen bis vor kurzem die Bezeichnung *Jehudi* [Jude] ein Schimpfwort war. „An die Stelle des AT., von dem sie bis vor kurzem keine Abschrift besaßen, trat bei ihnen die mündliche Überlieferung.“ „Daß die jüdischen Legenden über das Land der zehn Stämme schon um 90 n. Chr. im Umlauf waren, lehrt die um diese Zeit entstandene Esra-Apokalypse (IV. Esra). Wie diese Vorstellungen zu den Indiern gekommen sind, das zu entscheiden, fehlt mir jede Möglichkeit“ (Stocks im Theol. Lit.-Bericht 1916, 136 in bezug auf Garbe, Indien und das Christentum 1914). — Innerhalb der alten Welt meinen noch manche Engländer, daß sie von den zerstreuten zehn Stämmen herkommen: die Anglo-Israel-Theorie, worüber D. Baron handelt in „Das AT. und der moderne Jude“ 1911. In der neuen Welt aber wollen die Mormonen jene Platten gefunden haben, die ein Nachkomme der zehn Stämme ca. 400 n. Chr. als Denkmal ihrer Existenz und als Offenbarung für die Zukunft vergraben haben soll.

<sup>1)</sup> Tob. 14 6 4 Esr. 7 26 8 52 10 54f. 13 36.

<sup>2)</sup> 2 Mk. 7 38: „daß der Zorn des Allmächtigen zur Ruhe komme.“

daß es ein Volk von Gerechten und Frommen wird.<sup>1)</sup> Was endlich den Umfang des Heilsteilnehmerkreises anlangt, so ist dies zu beachten. Zunächst und meistens wird betreffs der messianischen Periode von der Unterwerfung der Heidenvölker und von Kampf mit ihnen gesprochen.<sup>2)</sup> Doch daneben liest man auch: „Und alle Heiden werden sich bekehren zur Wahrheit und Furcht Gottes, des Herrn, und werden ihre Götzenbilder vergraben.“<sup>3)</sup>

5. Fünftens folgt als Haupttakt die Auferstehung.<sup>4)</sup>

Während in Babylonien der Gedanke an Auferstehung eine sehr fragliche Sache ist (s. o. S. 478<sup>2)</sup>), ist der Glaube an Auferstehung ganz lebendig in der ägyptischen Religion,<sup>5)</sup> und im Parsismus (s. o. S. 488) wird an eine allgemeine Auferstehung geglaubt, aber im späteren alttestamentlichen und jüdischen Schrifttum ist weithin nur von einer teilweisen Auferstehung die Rede.

So liegt es zunächst im Buche Daniel vor. Vgl. 12 2: „Und viele<sup>6)</sup> von denen, die im Staube des Erdbodens schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben und die andern zu ewiger Schmach und Verabscheuung,“ und dieser Gedanke der Auferstehung besaß Anknüpfungspunkte in älteren Sätzen, zwar

<sup>1)</sup> Ps. Sal. 17 32: „und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen, weil sie alle heilig sind“; etc. Der Messias schafft dem Volke Rechtschaffenheit vor Gott (Jr. 23 5 f.) durch seine persönliche Heiligkeit, durch seine Fürbitte vor Gott und durch die Anleitung des Volkes zur Erfüllung des Gesetzes (Weber § 85). — Vgl. Horodezky, Der Zaddik (im Archiv für Rel. 1913, 145 ff.): Er ist schließlich verwandt mit dem Messias.

<sup>2)</sup> Die Völker werden Tributärstaaten werden und die Herrschaft des Gesetzes sich gefallen lassen (Weber § 86). Doch steht der messianischen Weltherrschaft ein letzter Ansturm der Völker unter Anführung des Gog aus Magog (Hes. 38 f.) bevor (Weber § 87).

<sup>3)</sup> Tob. 14 8 etc. bei Bousset 269; Dn. 4 34 6 26 (Kuenen, Volksrel. etc. 176).

<sup>4)</sup> Über „Unsterblichkeit“ und über „Seligkeit“ s. in Theol. AT.s § 69 und 93, 2!

<sup>5)</sup> A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche etc. 19 f. Bei den Ägyptern besteht ja die Meinung, daß ein Teil der Seele im toten Körper bleibe (Wiedemann, Der „Lebende Leichnam“ im Glauben der alten Ägypter (1917), 11 ff.

<sup>6)</sup> = die Israeliten || <sup>1 b</sup>! Kautzsch 327 deutet die „vielen“ gar nicht. Nichts gesagt ist auch mit „Doch wohl vor allem die frommen Märtyrer“ (Stade-Bertholet II, 220), und wegen des Gen. partitivus ist unmöglich Calvins Satz „Multos hic ponit pro omnibus“. Jh. 5 28 f. enthält einen Fortschritt des Gedankens.



nicht direkt in den von Israels geschichtlicher Wiederherstellung sprechenden Stellen Hos. 6 2 und Hes. 37 1-14 (s. o. S. 445), aber in Ps. 16 9b f. „Auch sogar mein Fleisch wird im Vertrauen wohnen etc.“, wo wegen Sche'öl etc. vom nachirdischen Schicksal des Menschen die Rede ist; ferner in Ps. 49 20, wonach Gott den frommen Armen nach dem Tode wieder das Licht sehen lassen wird. Wie sich daran die Worte „Leben werden deine Toten (die in Treue gegen dich Gestorbenen), meine Leichnamschaft wird auferstehen“ (Jes. 26 19) anschließen konnten, so auch jene aus Dn. 12 2 oben zitierte Aussage, vgl. auch „Ihre Gebeine mögen wieder aufspriessen aus ihren Gräbern“ (Sir. 46 12/13 49 10/12, was zu eigenartig ist, als daß es mit Couard 228 vom „Wiederaufleben in ihren Kindern“ verstanden werden könnte).<sup>1)</sup> Also waltet ein ethischer Gesichtspunkt in der Ausbildung der alttestamentlichen Auferstehungshoffnung.<sup>2)</sup>

Die Besonderheit und Selbständigkeit der im Buche Daniel vorliegenden Auferstehungslehre ist z. B. auch von folgenden vertreten worden: Wildeboer, Jahwedienst etc. 39; Marti im KHK. zu Dn., S. XVIII; Behrmann im HK. zu Dn. 12 2.

Aber v. Baudissin, Adonis etc. 1911, 422 ff. macht dies geltend. Auch außerhalb des AT. habe man sich auf semitischem Boden eine Fortdauer des Verkehrs mit der Gottheit ohne Wiederherstellung der irdischen Leiblichkeit vorgestellt. So zeige es sich in der nordaramäischen Panammu-Inschrift (aus dem 8. Jahrh.), aber „von Auferstehung weiß Panammu offenbar nichts“. Bei den Israeliten könne der Auferstehungsgedanke α) nicht aus einer Steigerung der Errettung aus Krankheit (S. 428) erwachsen sein. β) Er könne auch nicht aus Verallgemeinerung des Glaubens, daß in einzelnen Fällen durch Propheten Tote wieder lebendig gemacht worden seien (1 K. 17 22 2 K. 4 35 8 1. 5 13 21), entstanden sein, denn diese Totenerweckungen seien meistens unmittelbar auf den Tod gefolgt, und nur in 2 K. 13 21 handle es sich um eine Rückkehr aus dem Grabe. γ) Nicht habe sich ferner etwa „als gegensätzliches Pendant zu dem den Propheten seit Amos und Hosea geläufigen Bilde von einem Sterben Israels der Gedanke an eine darauffolgende Wiedererweckung Israels versinnlicht in dem Bilde der Auferstehung“. δ) Der Auferstehungsgedanke könne, wo er aufgefunden sei, nur als „Übertragung aus dem Naturalen entstanden sein“ (S. 432). Endlich meint er (S. 439), daß

<sup>1)</sup> Übrigens ganz übersehen sind diese Stellen in Frd. Delitzschs Broschüre, „Das Land ohne Heimkehr“ (1911), 23.

<sup>2)</sup> Mit Recht betont von Löhr im Jahrbuch für jüd. Gesch. etc. (1916), 86.

<sup>3)</sup> „Wie von selbst“, wie Herm. Schultz 1896, 595 meine.



das AT. die Anschauung von der Erneuerung der Vegetation als einer Auferstehung aus einer Naturreligion entnommen habe, und zwar nicht aus dem Osiris-Mythus, denn im AT. handle es sich um Auferstehung zu irdischem Leben (Dn. 12<sup>2</sup>), aber aus dem phönizischen Adonis-Mythus, weil es sich „bei ihm als dem Vegetationsgott um ein Wiederaufstehen zu bleibendem Verweilen auf der Erde handelt“ (S. 440f.). Aber einerseits scheinen in diesen Ausführungen die zuerst (unter  $\alpha-\gamma$ ) erwähnten Analogien zum Auferstehungsgedanken zu sehr unterschätzt worden und andererseits die aus der phönizischen Mythologie abgeleitete Erklärung zu weit hergeholt zu sein.<sup>1)</sup> Denn wenn überhaupt ein Einfluß der kanaanitisch-phönizischen Gedanken auf die alttestamentliche Anschauung für möglich gehalten werden kann (s. o. S. 317), so ist ein solcher Einfluß in der späteren Zeit besonders schwer vorstellbar.<sup>2)</sup>

Den israelitischen Auferstehungsglauben aus persischer Wurzel herzuleiten, besitzt in der zunächst bloß partiellen Ausdehnung der Auferstehung (Dn. 12<sup>2</sup>) eine besondere Schwierigkeit. Tiele-Söderblom (Kompendium 1920, 120) sagt deshalb vielleicht nicht ganz ohne Grund: „Als Auferstehung gestaltete sich die Jenseitshoffnung wegen der Erwartung des kommenden Messiasreichs“, und jedenfalls sagt er nichts von Einwirkung des Parsismus auf den israelitischen Auferstehungsgedanken. Daß eine Parallelentwicklung in bezug auf den Unsterblichkeitsglauben bei den Persern und Juden stattgefunden habe, wird auch nicht geleugnet bei Mills, Zarathustra, Philo etc. 1906,<sup>3)</sup> und mit haltbaren Gründen wird die persische Herkunft der israelitischen Auferstehungslehre abgelehnt von Edwin Albert, Die isr.-jüd. Auferstehungshoffnung usw. (1910).<sup>4)</sup> Gunkel aber in Reden und Aufsätze 1913, 167 läßt ohne Begründung den Auferstehungsglauben Israels aus fremder Religion stammen, und der Hinweis auf Dn. 7 10 a 11 b (s. o. S. 489<sup>2</sup>) bei Stade-

<sup>1)</sup> Mit Zustimmung hält auch Löhr, Jahrbuch für jüd. Gesch. etc. (1916), 85 zurück.

<sup>2)</sup> Nach Kohler, Syst. Theol. des Judentums 1910, Kap. 45, 6 „läßt sich kaum leugnen, daß der Gedanke, daß Leib und Seele, wie sie zusammen Gutes oder Böses in diesem Leben verübt haben, auch wiederum gemeinsamen Lohn oder Strafe empfangen sollten im kommenden Leben, dem jüdischen Gerechtigkeitsinne mehr entsprach, als daß die Seele allein ewiger Glückseligkeit oder ewiger Qual teilhaftig werden sollte, wie das hellenische Judentum, mehr an ägyptische Muster sich anlehnend, es sich ausmalte.“ Aber daß jene logische Operation von den jüdischen Vertretern der Auferstehungshoffnung vollzogen wurde, ist überaus fraglich.

<sup>3)</sup> Nach Edv. Lehmann im Archiv für Religionswissenschaft 1914, 254.

<sup>4)</sup> Ein ausführliches Referat darüber gibt Theol. AT.s, (1923), 300f. Aber Beer, Die Bedeutung etc. (s. o. S. 483<sup>3</sup>) 1922, 27 hat auf Alberts Beweisführung nicht Rücksicht genommen.

Bertholet II, § 21, 6 genügt doch nicht als Grund. Auch Kautzsch 369 „hält die Einwirkung des Parsismus auf die Entstehung der jüdischen Auferstehungshoffnung nicht für bewiesen“. <sup>1)</sup>

Ein Eindringen griechischer Mysterien nimmt Meinhold, Einführung (1919), 297. 304 zu Hilfe. „Der Eingeweihte sollte durch die Anlehnung an den Dionysos der Griechen, den Adonis der Syrer, den Attis der Phryger, mit denen der Myste [Eingeweihte] in engste Lebensgemeinschaft tritt, das Mittel zum Wiederaufleben, zum Eingehen in ein besseres Jenseits erlangen.“ Aber die Wirklichkeit solchen Eindringens von griechischen Mysterien in das jüdische Geistesleben versucht Meinhold selbst nicht zu beweisen. Und wie sehr spricht dagegen die religiöse Selbständigkeit der Kreise des Jahwevolkes (s. o. S. 495. 504), von denen die hierhergehörigen (S. 581 f.) Schriften stammen!

Die für den jüdischen Glauben zunächst charakteristische Hoffnung auf eine Auferstehung der Gerechten ist auch weithin die herrschende in der jüdischen Apokalyptik geblieben, so daß nur bei ihnen der düstere und freudlose Zustand der Gottesferne im Hades (Sir. 14 <sup>16 b/17</sup> 17 <sup>27/26</sup> 41 <sup>4 d/7</sup> Bar. 2 <sup>17</sup>) eine Wandlung erfahren wird.

Dieser Gedanke von der nur partiellen Auferweckung, nämlich der Gerechten, liegt ja ausdrücklich vor z. B. auch in 2 Mk. 7 <sup>14</sup> („du [der die Juden verfolgende König] aber wirst nicht auferweckt werden zum Leben“) V. <sup>36</sup>, und nach diesen deutlichen Stellen auch in 12 <sup>43 f.</sup> 14 <sup>46</sup> Sap. Sal. 3 <sup>1-3. 7</sup> Ps. Sal. 3 <sup>11 f.</sup>: „Des Sünders Verderben ist ewig, und seiner wird nicht gedacht, wenn er (Gott) die Frommen heimsucht. Das ist das Teil der Sünder in Ewigkeit, aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben, und ihr Leben verläuft im Licht und wird nimmer versiegen“, 13 <sup>11</sup> 14 <sup>9 f.</sup> 15 <sup>12 f.</sup>; syr. Baruchapok. 30 <sup>2</sup>; Test. Simeon 6; Test. Juda 25; Test. Sebulon 10: „Ich werde wieder auferstehen in eurer Mitte . . ., über die Gottlosen aber wirst du ewiges Feuer bringen“; Josephus, Contra Apionem II, 30, und auch die Pharisäer lehrten nach Jos., Antiqu. XVIII, 1, 3, daß nur den Seelen, die sich der Tugend befleißigt haben, das Glück des Wiederauflebens zuteil werde; — Lk. 14 <sup>14</sup>: „bei der Auferstehung der Gerechten“ (20 <sup>36</sup>). — Die allgemeine Auferstehung kann in dem allgemeinen *oi νεκροί* liegen, das die LXX Jes. 26 <sup>19</sup> statt des hebr. „deine Toten“ (s. o. S. 582) gesetzt haben, und sie wird jedenfalls ausgesagt in den „Bilderreden“ des Henochbuches <sup>2)</sup> 51 <sup>1</sup>, während in 61 <sup>5</sup> doch nur Fromme gemeint sind, und nicht

<sup>1)</sup> Duhm in HK. zu Jes. 1914 und 1922 bei 53 <sup>12</sup> verweist mit Recht auf Israels Glauben in 2 K. 13 <sup>21</sup> Sir. 48 <sup>14 f.</sup>

<sup>2)</sup> Nach meiner Ansicht nachchristlich (meine Einleitung § 112, 2!).

zweifelloß liegt der Gedanke der Auferstehung der Nichtisraeliten in 4 Esr. 5<sup>42</sup>, aber in 7<sup>32-36</sup>: „Die Erde gibt wieder, die darin ruhen etc.“; syr. Baruchapok. 50<sup>2</sup> 51<sup>1f.</sup> 52<sup>2f.</sup>: „Warum weinen wir über die, die in die Unterwelt hinabgehen? Möchten doch die Wehklagen aufgespart werden für den Anfang der künftigen Pein!“ Aus der talmudischen Literatur vgl. „Die geboren werden, sind bestimmt zu sterben, die Gestorbenen, wieder lebendig zu werden, die Lebendiggewordenen, vor Gericht zu stehen“ (Pirqê Aboth 4<sup>22</sup>).<sup>1)</sup>

Die partikularistische Anschauung konnte auch durch eine innerjüdische Geistesbewegung von der universalistischen Ansicht überwunden werden. An den letzterwähnten Stellen eine Einwirkung des Parsismus anzunehmen,<sup>2)</sup> liegt sehr fern.

6. Sechstens schließt sich das Weltgericht an. Denn in der direkten Fortsetzung des oben Z. 2 stehenden Zitats aus 4 Esr. 7<sup>32</sup> wird gesagt: „<sup>33</sup>Der Höchste erscheint auf dem Richterthron: dann kommt das Ende, und das Erbarmen vergeht, das Mitleid ist fern, die Langmut verschwunden; <sup>34</sup>mein Gericht allein wird bleiben, die Wahrheit bestehen, der Glaube triumphieren; <sup>35</sup>der Lohn folgt nach, die Vergeltung erscheint; die guten Taten erwachen, die bösen schlafen nicht mehr.<sup>3)</sup> <sup>36</sup>Dann erscheint die Grube der Pein und gegenüber der Ort der Erquickung; der Ofen der Gehenna wird offenbar und gegenüber das Paradies der Seligkeit.“<sup>4)</sup> Auch nach dem talmudischen Schrifttum wird die Pein im Gêhinnôm durch Feuer verursacht (Weber § 88, 2).<sup>5)</sup>

Nach diesem Schrifttum werden die Verurteilten entweder nach zwölfmonatlicher Strafe im Gêhinnôm vernichtet oder, wie „die Minim [vgl. im Register!] und die Verräter (ihres Volkes), die Epikuräer, die den göttlichen Ursprung der Tora und die Auferstehung der Toten leugnen, . . . und die, welche die Menge zur Sünde verführt haben, wie Jerobeam, der Sohn des Nebat,

<sup>1)</sup> K. Kohler, Syst. Theologie des Judentums 1910, 226. — Die Auferstehungshoffnung zeigt sich auch in einer neuentdeckten Grabschrift aus den jüd. Katakomben zu Rom lebendig (Brassloff in MGWJ. 1913, 309f.).

<sup>2)</sup> Bousset 582; Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs 1909, 127<sup>2</sup>.

<sup>3)</sup> iustitiae vigilabunt, iniustitiae non dormibunt.

<sup>4)</sup> Sieh „Paradies“ in Lk. 23<sup>43</sup> 2 Kor. 12<sup>4</sup> Apok. Jh. 27, wo überall der Ausdruck die himmlische Gestalt des Gottesreiches bezeichnet (vgl. Lk. 23<sup>42b</sup> und das ἡμῶν τὸ πολίτευμα Phil. 3<sup>20</sup>).

<sup>5)</sup> Neben einem Feuerstrom erwähnt Henoch (175f.) auch „die großen Ströme“ in der Unterwelt wohl als Nachbildung des griechischen Pyriphlegethon, Styx, Acheron und Cocytus (Beer, Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur (1922), 7. 29).



die werden im Gêhinnôm in alle Ewigkeit gestraft“ (Mi., Sanhedrin 10, 1; bab. Rosch ha-schana 17 a; Weber § 88, 2). Aber nach andern (späteren) Stellen werden alle Beschnittenen schließlich aus der Unterwelt wieder erlöst werden, wie z. B. auch Manasse (Weber § 74; bab. Sanhedrin 102<sup>b</sup> gegen Ende). Also neigt die talmudische Lehre zu einer „Apokatastasis“ (s. o. S. 489 f.), wenigstens in bezug auf alle Glieder vom Hause Israel (vgl. oben S. 490, Anm. 5).<sup>1)</sup>

7. Siebentens folgt als Schlußakt die Welterneuerung. Denn — 1. „den Himmel und die Erde wird nach Siphre 130<sup>b</sup> Jahwe vergehen lassen“ (מַעֲבִירָם; Weber § 89, 1). Daß dabei aber ein „Weltbrand“ eintreten wird (Hen. 16 etc., s. o. S. 478 f. und 489), ist im talmudischen Schrifttum nicht gesagt. In diesem wird nur gelehrt, daß die Welt durch einen Reinigungsprozeß hindurchgehen wird, ja der neue Himmel und die neue Erde (Jes. 65 17) sollen schon seit dem Sechstageswerk geschaffen sein. Das folgerte man aus dem Artikel von הַדּוֹשִׁים und הַדּוֹשָׁה in Jes. 66 22. — 2. Die neue Welt ist „licht, weil das Prinzip der Finsternis, der Jéser ha-raʿ (s. o. S. 552), die Potenz der Sünde und des Verderbens, nicht mehr in ihr herrscht“ (Weber § 89, 2). Zur neuen Welt wird auch ein neues Jerusalem gehören, ein in den Quellen nicht recht unterschiedener Doppelgänger des im messianischen Zeitalter (s. o. S. 580) erwarteten neuen Jerusalem. Nämlich das im vierten Himmel (s. o. S. 529) als aufbewahrt gedachte neue herrliche Jerusalem und insofern „obere Jerusalem“ (bab. Taʿanith 5 a) wird sich auf die neue Erde herabsenken und in seinem Heiligtum wieder Aaron als Priester haben.<sup>2)</sup> — 3. Auf der neuen Erde wird eine erneuerte, von allen körperlichen Schäden (Jes. 35 5 f.) geheilte und mit Gottes Geist (Hes. 36 27) erfüllte Menschheit wohnen (Weber § 89, 3). Über die Daseinsweise im abschließenden Äon (עוֹלָם הַבָּא) werden aber teils mehr materielle und teils spiritualistische Aussagen gemacht, weil die Vorstellungen vom

<sup>1)</sup> „Durch die Hillelsche Lehre von der ausreichenden göttlichen Gnade wurde die ganze trostlose Anschauung von einer ewigen Hölle Strafe für den Durchschnittsmenschen durchbrochen“ (Kohler, Syst. Theol., Kap. 45, 7). Ob die „Hillelsche Lehre“ mit Jes. 66 24 zusammenstimmt, und ob die Nichtewigkeit nach talmudischer Lehre sich auch auf den Nichtjuden bezieht, sagt er nicht. Ob die andere Anschauung den sittlichen Ernst nährt, untersucht er auch nicht.

<sup>2)</sup> Weber § 90, 3; Oesterley and Box, The Rel. etc. (1907), 222; vgl. Gal. 4 26 Hbr. 12 22 Apok. Jh. 3 12 21 2. 10.



messianischen Zeitalter (s. o. S. 577f.) und vom wirklichen Schlußzeitalter der Weltgeschichte leicht zusammenfließen (Weber § 90, 2).<sup>1)</sup>

### γ) Die Höhenlage der Zukunftshoffnung.

Wendet man, nachdem die Einzelausgestaltung des Zukunftsbildes dieser Periode am geistigen Auge vorübergezogen ist (s. o. S. 561 ff. 567 ff.), noch einmal den Blick zurück, um das religiös-sittliche Niveau der Zukunftserwartung des Schriftgelehrtentums zu beurteilen, so kann das Urteil doch nicht anders als folgendermaßen lauten: die von den Propheten gezeichneten Linien des Bildes vom Vollendungsstadium des Gottesreiches (s. o. S. 377f. 453) sind an mehr als einem Punkte verlassen, sind niederwärts gebogen worden, anstatt in ihrer Richtung organisch fortgebildet, d. h. weiter aufwärts geführt, zu werden.

Denn — 1. hat man das Ideal des geistigen, bloß religiös-sittlichen Aufgaben (vgl. Jes. 49<sup>6b</sup> etc.)<sup>2)</sup> dienenden Gottesreiches doch nicht prinzipiell bevorzugt (s. o. S. 567—569). Im Zusammenhang damit stand, daß man als Gabe des künftigen Erretters auch nicht religiös-sittliches Heil, Erlösung von Sündenschuld und Sündenmacht, in erster Linie erwartete. — 2. Man hat im Bilde des Retters der Zukunft auch nicht das unschuldige Sühnleiden<sup>3)</sup> als den Grundzug seiner Aufgabe und die Sphäre seiner wahren Heldengröße betont (s. o. S. 571—573). Von dem Schuldlerlaß als der Grundvoraussetzung für die Aufrichtung des neuen Bundes (Jr. 31<sup>34b</sup>) ist in der apokalyptischen Literatur des Judentums kaum die Rede. — 3. Endlich ist auch der Universalismus des vollendeten Gottesreiches und seiner Segnungen<sup>4)</sup> in den Zukunftserwartungen dieser vierten Periode mehrfach ver-

<sup>1)</sup> Oft wird das Mahl der Gerechten gepriesen, das aus dem Fleische des Leviathan bestehen wird (Weber § 87. 90, 3; Oesterley and Box 226. 370; Mahler, *Das Fischsymbol* in ZDMG. 1913, 43: Bei den Ägyptern war der Fisch „Symbol der Unsterblichkeit“. G. Beer, *Die Bedeutung etc.* (s. o. S. 483<sup>3)</sup>), 17 aber fühlt sich an das persische Rind Hodhayaosch erinnert, das geschlachtet und dessen Fett zur Bereitung des Unsterblichkeitstranks verwendet wird.

<sup>2)</sup> „Daß du mein Heilsvermittler seiest bis an das Ende der Erde“; etc.

<sup>3)</sup> Jes. 53 4f.: „Fürwahr, er trug unsere Sünde etc.“ (s. o. S. 378).

<sup>4)</sup> „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (Gn. 12 b etc. S. 453).

kümmert worden. Denn in der Linie von Jes. 56 3, wonach unter Aufhebung von Dt. 23 2/1 der Eunuch ein Mitglied der Jahwegemeinde werden darf, hätte es gelegen, daß man die äußerlichen Bedingungen für den Eintritt von Nichtisraeliten in die Bürgerschaft des Gottesreiches zurückstelle. Aber im Gegensatz dazu hat das spätere Judentum die Beschneidung bei seiner Mission mit Gewalt durchgeführt und hat die, welche alle geforderten Bedingungen für den Übertritt zum Judentum erfüllt hatten, trotzdem noch den geborenen Israeliten nachgestellt (s. o. S. 531. 533). Auch die Vorstellung von der Unreinheit der Heiden hat man in diesem Zeitalter gesteigert (s. o. S. 535). Damit sind die umfassenden Heilsgedanken der prophetischen Religion in ihrer Tragweite vielfach verkannt worden.

Nachdem aber so die wesentlichen Momente aufgezeigt worden sind, welche sich in der Geschichte der israelitischen Religion während ihrer vierten Periode beim großen Ganzen ihrer Bekennerschaft beobachten lassen, fragt es sich noch, ob die israelitische Religion nicht bei einzelnen besonderen Abteilungen der Jahwegemeinde in eigenartiger Weise aufgefaßt worden ist.

4. Spezielle Erscheinungsformen der Religiosität in dieser vierten Hauptperiode der israelitischen Religionsgeschichte.

Es ist ein häufiger und folgenreicher Fehler, das offizielle Judentum mit dem der Parteien zu verwechseln. Hauptsächlich aber wird Schriftgelehrtentum und Pharisäertum oft zusammengeworfen (z. B. auch bei Bousset 189, indem im Abschnitt über die Schriftgelehrten schon vom Chaber „Genosse, Fraktionsgenosse“ gesprochen wird). Im folgenden soll nicht nur nach Vermeidung dieses Fehlers, sondern auch nach Ausscheidung aller profangeschichtlichen und politischen Materialien (s. o. S. 492<sup>1</sup>) gestrebt werden, damit die religionsgeschichtlichen Charaktere der einzelnen Parteien um so schärfer hervortreten.

a) Die Gesamtgruppe, die den das geschriebene Gesetz in mündlicher Überlieferung erweiternden (detaillierenden) Schriftgelehrten folgte.

α) Die Chasîdîm,<sup>1)</sup> Ἀσιδαῖοι, Asidäer, Loyale oder Fromme: „die alle beständig blieben im Gesetz“ (1 Mk. 2 42 7 13; Hen.

<sup>1)</sup> Über die Chasîdîm s. o. S. 292; ferner Mi. 7 2 Ps. 4 4 12 2 16 10 30 5 31 24 32 6 37 28 43 1 50 5 52 11 79 2 85 9 86 2 89 20 97 10 116 15 132 9. 16 145 10 148 14 149 1. 5 Pv. 2 8 2 Ch. 6 41. Über die wahrscheinliche Herkunft des Buches Daniel aus dem Kreise der Asidäer vgl. meine Einleitung ins AT. § 82, 2.

90 6-9), also den Gegensatz zu solchen bildeten, welche hauptsächlich während der indirekt griechischen Beherrschung Palästinas (in den Jahren 197 ff.) zu fremdländischer Kultur hinneigten (s. o. S. 492—95).

Von diesen Gesetzestreuen schloß sich nach 1 Mk. 2 42 „eine große Menge“ den sich zum Widerstand gegen die syrische Oberherrschaft erhebenden Makkabäern an. „Viele“ von diesen Asidäern haben dann nach 1 Mk. 7 13 neben vielen Priestern sich dem Aaroniden Alcimus angeschlossen, weil „sie Frieden begehrten“, also um dem mörderischen Kriege ein Ende zu machen. Selten aber ist ein Akt des Vertrauens schlechter belohnt worden, als dieser. Denn Alcimus ließ, obgleich er ihnen mit einem Eidschwure Freundschaft zugesichert hatte, doch sechzig von ihnen an einem Tage hinrichten, und außerdem soll er, als er von Judas dem Makkabäer wieder verjagt worden war, diesen und seinen Anhang vor dem syrischen König Demetrius einfach als einen Asidäer bezeichnet haben (2 Mk. 14 6), natürlich um sie als eine bloße Partei hinzustellen. Diese Asidäer habe ich auch noch in der aus der Regierungszeit des Johannes Hyrkanus I. (135—105) stammenden Grundchrift des Henochbuches erwähnt gefunden (90 6-9). Dann verschwinden die Asidäer aus unserm Gesichtskreise.<sup>1)</sup>

β) Die Pharisäer, die von Josephus (Antiqu. XIII, 5, 9) seit der Zeit der letzten Makkabäerkämpfe erwähnt werden und „tatsächlich die wiedererstandenen Chasidim unter einem andern Namen waren“.<sup>2)</sup>

Ihre geistesgeschichtliche Stellung läßt sich vielleicht am richtigsten durch folgende Linien definieren:

1. In bezug auf das Gesetz vertraten sie den Standpunkt, daß dessen geschriebene Grundlage durch Zusätze erweitert werden dürfe, die aus der „lebendigen Tradition“ (Leszynsky,

Ad. Büchler, *Types of Jewish Pal. Piety* (London 1922) spricht aber über Hillel I., die Frommen in den Psalmen Salomos und Choni (s. u. im Sachregister), und Paul Levertoff, *Über die Denkweise der Chassidim* (1918) hat es mit den Anschauungen des jetzigen Chassidismus in Osteuropa zu tun. — Über das ss in der Aussprache bei den Neueren s. o. S. 562<sup>2)</sup>!

<sup>1)</sup> „Fromme“ im weiteren Sinne (von Hillel dem Älteren an bis 70 n. Chr.) bespricht in überaus gründlicher Weise Ad. Büchler, *Types of Jewish Palestinian Piety* (London 1922), 9 ff. — Eine verhältnismäßig neue Richtung der Religiosität pflegen die Chassidim, deren Anfänger Israel Baal-schem-tob in Polen (Anfang des 18. Jahrh.) war nach P. Levertoff, *Die religiöse Denkweise der Chassidim* (1918), 130.

<sup>2)</sup> R. Travers Herford, *Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen* dargestellt (deutsch mit Vorwort von F. Perles 1913), 35.

Die Sadduzäer 1912, 140) entnommen und zunächst mündlich tradiert wurden, weshalb die Phariseer von Leszynsky (S. 141) „die Partei der Tradition“ genannt werden. Eben durch die in ihnen formulierte besondere Frömmigkeit haben sie sich den Namen „Abgesonderte“ erworben.<sup>1)</sup> So wollten sie den Satz „Macht einen Zaun für das Gesetz!“ (Pirqê Abôth 1 i) praktisch durchführen, haben aber dadurch oft das Gesetz selbst und hauptsächlich seinen echten Sinn verdeckt (vgl. Mt. 15 i ff.), weshalb sie ja auch zunächst bei den Sadduzäern vielfache Opposition fanden.<sup>2)</sup>

Es ist also nur eine ganz formale und äußerliche Charakteristik, wenn sie „die Träger der Fortentwicklung der jüdischen Religion“ genannt werden (Bousset 213), und wenn Herford 36 wortreich ausführt: „Die Religion, welche sie derart nach ihrem ganzen Umfang zu betätigen sich vornahmen, war im wesentlichen die Religion der Tora, wie Esra sie gestaltet hatte“, so ist der Ausdruck „im wesentlichen“ die Hauptsache. Aber das hat niemand jemals bezweifelt. Zu diesem Wesentlichen aber hatten die Schriftgelehrten Zusätze hinzugebracht, und deren Beobachtung bildete für die Phariseer mindestens eine ebensolche Aufgabe, wie die Beobachtung des „Wesentlichen“. Denn dadurch unterschieden sie sich von den Sadduzäern. Schon hiermit meine ich Herfords Versuch, das Besondere an der Stellung der Phariseer zum Gesetz in ein neues Licht zu stellen, hinreichend als unbegründet erwiesen zu haben.

2. In ihrer Stellung zur Prophetie waren sie vom inneren Zentrum der prophetischen Zukunftsideen fern. Denn

<sup>1)</sup> So jetzt auch Herford 35, aber mit der Deutung „der Grund dieser Benennung sei der gewesen, daß sie besondere Gesellschaften bildeten, die sich zur Beobachtung gewisser Vorschriften in bezug auf Speise, Trank, Kleidung etc. verpflichteten, je nachdem diese rein oder unrein, erlaubt oder unerlaubt waren.“ Da wird eine äußerliche Folge der Stellung zur Gesetzeserweiterung in Voraussetzung umgestempelt. — *Perâschim* (פרשין) kann nicht mit „Erklärer“ nämlich des Gesetzes (R. Leszynsky, Die Sadduzäer 1912, 27. 106) übersetzt werden. Die Deutung „Der Einsichtige“ oder „der mit Geheimnissen Vertraute“ (H. Zimmern in ZDMG. 1920, 434) kann nicht begründet werden.

<sup>2)</sup> „Es ist kein Zufall, daß am Ende des Traktates *Jadâjim*, der von den Unreinheiten der Hände spricht, ein paar Mischnas Streitfragen zwischen Phariseern und Sadduzäern behandeln. Die Sadduzäer bestritten den Inhalt des ganzen Traktates, denn nach der Tora [Gesetz] gibt es kein Gebot, sich die verunreinigten Hände zu waschen, das war nur eine Überlieferung der Alten“ (Leszynsky 43).



jene Grunddirektive, daß das Jahwevolk auf das Rivalisieren mit den Weltmächten verzichten und in der Pflege der höchsten Kulturinteressen seine wahre Aufgabe finden solle (Jes. 30<sup>15</sup> 42<sup>6</sup> etc.), bildete keinen Grundzug im Programm der Pharisäer. Sie haben vielmehr immer in der vordersten Reihe gestanden, wo es galt, am messianischen Reich die politische Seite zu betonen und zu realisieren.<sup>1)</sup> Ein Pharisäer war ja jener Sadok, der im Jahre 6 n. Chr. den Widerstand gegen die direkte Römerherrschaft über Judäa organisierte (Josephus, Antiqu. XVIII, 1, 1). Auch war die Richtung der Zeloten<sup>2)</sup> nur eine energischere Abart der Pharisäer.<sup>3)</sup>

3. In bezug auf Weltanschauung oder Philosophie glaubten sie an eine Vorausbestimmung (Heimarméne, Fatum), aber beraubten doch nicht das Wollen des Menschen seines eigenen Dranges (oder Entschlusses): es habe Gott gerecht geschienen, eine Mischung eintreten zu lassen und sowohl dem Willen der Heimarméne als auch dem Willen der Menschen eine Mitwirkung einzuräumen bei der Tugend oder der Schlechtigkeit (Jos., Antiqu. XVIII, 1, 3; so übrigens auch Stade-Bertholet 301). Zweitens in bezug auf Zukunft und Jenseits glaubten sie an die Auferstehung der Guten, eine jenseitige Vergeltung (Jos., de Bello jud. II, 8, 14) und an die Existenz von Engeln.

Die beiden zitierten Stellen lauten: „*Πράσσεσθαι τε εἰμαρμένη τὰ πάντα ἀξιοῦντες οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλευόμενον τῆς ἐπ’ αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται· δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ θελήσαντι προσχωρεῖν μετὰ ἀρετῆς ἢ κακίας.*“ — De Bello jud. II, 8, 14: „*Δύο τῶν προτέρων, Φαρισαῖοι μὲν, οἱ δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα, καὶ τὴν πρώτην ἐπάγοντες αἵρεσιν, εἰμαρμένην τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια, καὶ μὴ, κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἰμαρμένην· ψυχὴν δὲ πᾶσαν μὲν ἀφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων αἰδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.*“ Vgl. Phil. 2<sup>12b</sup>. 13; AG. 23<sup>8</sup>!

<sup>1)</sup> Für diese Seite an der Stellung der Pharisäer hat Herford kein Auge und deshalb auch kein Wort.

<sup>2)</sup> Judas aus Gamala (Jos. aaO. etc.; AG. 5<sup>37</sup> 21<sup>38</sup>; Jos., de Bello jud. II, 17, 6). Sein Genosse war der „Pharisäer“ Sadok (Antiqu. XVIII, 1, 1).

<sup>3)</sup> Hölscher, Gesch. der isr. u. jüd. Rel. (1922), § 96. Jedenfalls ist die von M. Friedländer (Die religiösen Bewegungen des Judentums etc. 1905, 56) gestellte Alternative „Entweder Pharisäismus oder Messianismus!“ falsch.

Übrigens was das praktische Verhalten der Pharisäer anlangt, so gab es unter ihnen sicherlich viele ernste und aufrichtige Geister. Dies wird teils durch jüdische Zeugnisse (z. B. Jos., *Antiqu.* XVIII, 1, 3: „Sie verzichten auf den Lebensgenuß und geben sich in nichts der Bequemlichkeit hin. Sie ehren die Alten etc.“) und teils durch das Beispiel des Saulus (AG. 22<sup>3</sup> etc.) bewiesen. Aber auch ebenso durch jüdische Nachrichten, wie durch christliche, ist es festgestellt, daß auch heuchlerische und sittlich minderwertige Elemente unter ihnen auftraten: man nannte sie die „Gefärbten“, wie z. B. der Pharisäer, der sich so stellt, als wenn er seine Augen schließe, damit er nicht nach Weibern sich umblicke etc. in jer. Soſa 5, Halâkha 7,<sup>1)</sup> und diesen Pharisäern (Friede, *Der Kreuzestod Jesu* 1914 23) gelten die Weherufe Jesu (Mt. 23<sup>2ff.</sup> Mr. 12<sup>38-40</sup> Lk. 11<sup>39. 50</sup> 20<sup>46f.</sup>). Also wird Jesus wegen dieser Kritik wieder mit Unrecht verklagt bei Herford, *Das pharisäische Judentum* 1913, 93ff. und bei Allen and Unsoin, *What the world owes to the Pharisees* (London 1919).

γ) Der neue Verband von Frommen in Damaskus.

Durch die Auffindung einer Schrift in der Genîza (Verbergungsstätte) der Esra-Synagoge zu Alt-Kairo<sup>2)</sup> ist eine Unterabteilung der Gesamtpartei an das Licht gezogen worden, die sich der das Gesetz durch mündliche Tradition erweiternden Schriftgelehrsamkeit anschloß.

Jene Schrift beginnt mit den Sätzen: „<sup>1</sup>Und nun hört, alle die ihr Gerechtigkeit kennt, und merkt auf das Tun <sup>2</sup>Gottes, denn Streit hat er mit allem Fleisch und über seine Verächter hält er Gericht. <sup>3</sup>Denn wegen ihres Abfalls, daß sie ihn verließen, hat er (einst) sein Antlitz vor Israel und seinem Heiligtum verborgen <sup>4</sup>und sie dem Schwert hingegeben, aber weil er des Bundes mit den Ahnen gedachte, hat er Israel einen Rest <sup>5</sup>gelassen und hat es nicht der Vernichtung hingegeben etc.“ Will man aber die formellen Grundlinien der aus zwanzig Kapiteln bestehenden Schrift nachzeichnen, so kann man am kürzesten sagen: Sie gibt einen Rückblick auf die Vorgeschichte des Jahwevolkes sowie die Gründe seiner Bestrafung und einen Ausblick auf die Zukunft dieses Volkes bis „zum

<sup>1)</sup> Auch anerkannt von J. Wohlgemuth, *Das jüd. Religionsgesetz in jüd. Beleuchtung* (Berlin bei Itzkowski 1919), 93. 104. Aber Übertreibung liegt in den Worten, die Pharisäer seien auf der Bahn des Prahlens fortgeschritten, „bis ihr Ruhm stinkend wurde“ (Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* 1919, 164).

<sup>2)</sup> Von S. Schechter unter dem Titel „*Fragments of a Zadokite work*“ 1910 herausgegeben und von W. Staerk in „*Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*“ (1922 bei Bertelsmann) übersetzt und erklärt.

Ende der Tage“ (VI, 11) sowie die Vorschriften, durch deren Befolgung das Heil der Zukunft erlangt werden kann. Ein Versuch aber, den Hauptinhalt jener Schrift herauszuheben, kann so gemacht werden, daß diese Partei nach ebendenselben drei Gesichtspunkten charakterisiert wird, wie es bei den Pharisäern geschehen ist, und dies wird zu dem folgenden Ergebnis führen.

1. Darauf daß sie das geschriebene Gesetz mit neuen Ausführungen verbanden, weist schon die Bezeichnung des Begründers dieser Gemeinschaft als eines „Lehrers der Gerechtigkeit“ (I, 11) und der mehrmalige Hinweis auf die „genaue Auslegung des Gesetzes“ (IV, 8; XIII, 6) und auf „die Satzungen, die der Toraforscher bestimmt hat“ (VI, 9. 19) oder „Erklärung in bezug auf alle Rechtsordnungen der Tora“ (XIV, 8) oder „die Rechtsordnungen der Ersten“ (ältesten Lehrer: XX, 31), und darinnen begegnen gar manche eigenartige Bestimmungen, wie z. B. über die Beobachtung des Sabbaths es unter vielen Vorschriften so heißt: „Nicht darf man seinem Vieh beim Werfen helfen am Sabbathtage, und wenn es in eine Zisterne oder in eine Grube fällt, darf man es nicht heraufholen“ (XI, 13 gegenüber der in Lk. 14<sup>5</sup> erwähnten Regel).

2. Die Beachtung der Propheten ist in dieser Schrift schon überhaupt bemerkenswert groß (III, 21; IV, 13; VI, 8; VII, 10; VIII, 20f.; XIX, 7. 12). Insbesondere aber ist in diesen Texten der Blick auf das Ende der Tage (VI, 11), die Ankunft des Vorläufers („Lehrer der Gerechtigkeit“: VI, 11) und des Messias selbst (XII, 23; XIV, 19; XIX, 10 etc.) gerichtet. Daß dessen Reich einen politischen Charakter besitzen werde, ist nicht ausdrücklich gesagt und wird eher dadurch abgelehnt, daß auch nach dem Auftreten des Messias jede Gemeinde sich „dem Entscheide eines priesterlichen Mannes fügen soll, der im Buche der Erklärung [des Gesetzes] erfahren ist“ (XIII, 2). Damit stimmt erstens dies zusammen, daß der Messias aus der Nachkommenschaft Aarons erwartet wird (XIV, 19; XIX, 10; XX, 1).<sup>1)</sup> Denn der dabei immer wiederkehrende Ausdruck „aus Aaron und Israel“ muß bedeuten „aus Aaron und so aus Israel“, und dies hängt damit zusammen, daß in jener Schrift

<sup>1)</sup> Wie Levi als hervorragendster Herrscherstamm gekennzeichnet ist im Buch der Jubiläen 31 13 ff. etc. in „Mess. Weissagungen“ (1923), 323 f.

das allgemeine Priestertum gelehrt wird.<sup>1)</sup> Mit jener Erwartung über die Herkunft des Messias stimmt zweitens auch dies, daß es von ihm heißt „und Er wird vergeben unsere Schuld“ (XIV, 20).

3. Was sozusagen die Philosophie und Weltanschauung dieser Leute anlangt, so hielten sie betreffs der Mitwirkung des Menschen an seinem Schicksal an der Auffassung fest, die im AT. vertreten ist (Theol. AT.s § 71, 2. 76, 1a), d. h. an der Willensfreiheit. Dies zeigt sich an dem Strom von Ermahnungen, der sich in jener Schrift daherwälzt und selbstverständlich die Möglichkeit voraussetzt, daß die Leser sich zu ihrer Beachtung entschließen können. Wenn aber von der „Verstocktheit des Herzens“ die Rede ist (II, 18; VIII, 19; XIX, 20), so ist selbstgewählte Verhärtung gemeint. Sehr richtig ist Gottes Vorauserkennen (II, 9) anstatt Vorausbestimmung gesagt. Sodann war der Glaube an Engel sehr lebendig in dieser Partei, wie viele Stellen beweisen: „die Wachenden des Himmels“ (II, 18; s. o. S. 475. 521), und ebenso der Glaube an Dämonen (mit ihrem Anführer Belial IV, 13 etc. oder Mastema XVI, 5; s. o. S. 486. 488 etc.).

Mit dem „Neuen Bund“ ist aber nicht der neue Bund von Jr. 31<sup>31-34</sup> gemeint. Denn vor allem ist mit keiner Silbe an diese Stelle und ihren Inhalt (s. o. S. 423f.) erinnert, und sodann wird diese Deutung auch durch das fast völlige Schweigen über Gott als Bundeskontrahenten (vgl. nur „die in seinen Bund getreten sind“ VIII, 1) sowie durch die stehende Ausdrucksweise „die in den Bund getreten sind“ (VI, 12: „daß sie sich scheiden von den Menschen des Verderbens“; § 14f.; „sind getreten in den Bund“ XIX, 16; XX, 25), hauptsächlich „die getreten sind in den neuen Bund im Lande Damaskus“ (§ 20; wörtlich ebenso in VIII, 21 und XIX, 33f.), womit parallel geht „der getreten ist in die Gemeinde der Leute vollkommener Heiligkeit“ (XX, 2. 5); „der Treubund, den sie aufgerichtet haben im Lande Damaskus — dies ist der neue Bund“ (XX, 12). Nach diesen Anzeichen des Textes ist mit

<sup>1)</sup> „Die Priester: das sind die von Israel, die sich bekehrt haben, die ausgezogen sind aus dem Lande Juda, und die Leviten: das sind die, die sich ihnen angeschlossen haben, und die Söhne Šadoqs: das sind die Auserwählten Israels, die mit Namen Genannten, die da bestehen werden am Ende der Tage“ (VI, 2—4). Aus „Aaron und Israel“ kann beim Messias nicht „den Priester- und Laienstand“ (Staerk 96) bezeichnen, denn der Messias konnte nicht aus beiden Abteilungen des Volkes erwartet werden.



„der neue Bund im Lande Damaskus“ wesentlich der neue Verband gemeint, wie ja *berith* auch Dn. 11<sup>28</sup> an den konkreten Sinn streift, den das syrische *qejâmâ* in *benai q.* „Angehörige des Bundes“ (ZDMG. 1910, 561) bekommen hat.<sup>1)</sup>

b) Die Sadduzäer, die nach aller Wahrscheinlichkeit ihre Bezeichnung als Mitglieder der von Šadoḳ (Hes. 44<sup>15</sup>)<sup>2)</sup> stammenden Priestergeschlechter trugen und unter Johannes Hyrkanus (135—105) bis unter Alexander Jannäus (104—78) den dominierenden Einfluß im Staate besaßen, nahmen in den bei den Pharisäern erwähnten drei Hinsichten folgende Stellung ein:

<sup>1)</sup> Auf die Frage nach der Entstehungszeit jenes neuen Verbandes hat Ed. Meyer, Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus (1919) mit dem Jahre 170/169 geantwortet. In die Makkabäerzeit verlegt (nach „Die jüdische Presse“ vom 31. 1. 1919) auch Chajes (Wien) die Entstehung dieser „einer liberalen [?] Auffassung der jüdischen Gebote huldigenden Sekte“. Bertholet, Zur Datierung der Damaskusschrift (in BZATW. XXXIV, 1921, 31—37) läßt die Zahlen 390, 20 und 40 (I, 5. 10; XX, 15f.) mit Recht gelten. Freilich den „Mann der Lüge, mit dem Kriegersleute ausziehen“ (XX, 14f.), mit ihm auf Alexander Jannäus (104—78) zu deuten, ist unsicher. Aber die Aussage „der Drachengeifer ist ihr (der Gottlosen) Wein“ (VIII, 9) und „das Haupt der Ottern, das ist das Haupt der Könige von Jawan, der da kommen wird, an ihnen Rache zu vollziehen“ (§ 11), geht doch auf Pompejus, der in den Psalmen Salomos (25: „Zögere nicht, Gott, ihnen auf ihren Kopf zu vergelten, des Drachen Übermut in Schmach zu verwandeln!“) als Drache bezeichnet ist. Deshalb verlegt Bertholet (S. 35) jene Schrift auf „um 63 v. Chr.“ Staerk, der die Zahlen 390, 20 und 40 ohne Grund als unecht ansieht, denkt trotzdem bei „dem Haupt der Könige von Jawan“ (VIII, 11) an „das römische Imperium“ (S. 66). Gegenüber den von Bertholet geltend gemachten Gründen, die von Hölscher, Geschichte (1922), § 84, 1 noch nicht berücksichtigt sind, können die vom letzteren erwähnten Umstände „Zitierung des massoretischen Textes und der ganz von der Bibelsprache abhängige Wrt- und Phrasenschatz; vgl. auch das Verbot, bei ܕܢܐ und ܕܢܐ zu schwören und das erst in arabischer Zeit bezeugte Amt des mebaqqêr“ als unsicher nicht aufkommen, und deshalb ist die Schrift nicht mit ihm in die nächste Zeit vor der 760 n. Chr. geschehenen Stiftung der Karäerpartei zu setzen.

<sup>2)</sup> Diese auch von Leszynsky 93 und Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 183 vertretene Annahme ist doch wohl richtiger, als die Ableitung von einem Gelehrten Šadoḳ um 200 (Aboth de R. Nathan, c. 5; Levy, Das Buch Qoh. 1912, 40 und Hölscher, Geschichte (1922), § 93). Die Ableitung von Šadoḳ soll gar nicht möglich sein nach Oesterley, Ecclesiasticus 1912, XXVII. Aber der Übergang von *o* in *u* besitzt Analogien (mein Lehrgeb. II, 533), und bei der Verdopplung von *d* dürfte der Gedanke an *šaddik* „gerecht“ mitgewirkt haben. Um so weniger ist an das persische *zindik* „Ungläubiger“ zu denken.

1. „Ihr Bestreben geht dahin, ja nichts anderes etwa, als die Gesetze zu beobachten“ (Jos., Antiqu. XVIII, 1, 4), und das heißt, daß sie im wesentlichen den Bestand des geschriebenen Gesetzes bewahren wollten. Dies ersieht man auch daraus, daß Johannes Hyrkanus, als er sich von den Pharisäern trennte, die Gesetzesbestimmungen aufhob, die von den Pharisäern dem Volke auferlegt worden waren (Antiqu. XIII, 10, 5f.). Vgl. § 6: „Die Sadduzäer sagen: nur das habe man als Gesetz zu achten, was geschrieben ist. Dagegen brauche man das aus mündlichen Traditionen der Väter Stammende nicht zu halten.“<sup>1)</sup>

2. Ihre Stellung zur Prophetie war im wesentlichen diese, daß sie allerdings die politische Seite im Zukunftsbild zurücktreten ließen, sich vielmehr in die staatlichen Verhältnisse fügten, nur wahrscheinlich nicht aus Rücksicht auf jene Direktive von Jes. 30<sup>15</sup>, sondern in dem Bestreben, im Einvernehmen mit den jeweiligen Herrschern ihre Stellung bewahren und ihre Güter genießen zu können. Um nicht mit den Oberherrschern in Konflikt zu geraten, verzichteten sie gern auf Staatsämter (Antiqu. XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4).<sup>2)</sup>

3. In philosophischer Hinsicht vertraten sie im Gegensatz zu den Pharisäern diese Ansichten: Erstens standen sie auf dem Standpunkt des Indeterminismus, betonten die freie Selbstbestimmung des Menschen, der sein Glück oder Unglück

---

<sup>1)</sup> Trotzdem meint Leszynsky, „sadduzäische Prinzip sei die Anerkennung des Gesetzes als Quelle für neue Gesetze gewesen“ (S. 133. 214. 85). Jedenfalls haben die Sadduzäer sich „allerlei Abweichungen vom Gesetze erlaubt“ (Hölscher, Der Sadduzäismus 1906, 24. 30–32: infolge Einwirkung römischer Anschauungen): z. B. haben die Pharisäer nach dem Wortlaut von Ex. 21<sup>28-36</sup> nur den von Tieren verursachten Schaden ersetzt sehen wollen, aber die Sadduzäer machten den Herrn auch für den von seinen Sklaven angerichteten Schaden verantwortlich (Jadajim 4, 7) usw. bei Levy, Qoheleth 1912, 50. Die Sadduzäer galten daher als strenger im Gericht, und „der 14. Tammuz (Juli) wird in einem alten Kalender als ein Festtag bezeichnet, weil an diesem Tage das Strafgesetzbuch der Sadduzäer abgeschafft wurde“ (Herford 38). Auch das wird über sie erwähnt, daß sie auch die Bücher Homers schätzten (Mi., Jadajim 4<sup>6</sup>; s. o. S. 493f. über den Philhellenismus einiger Hohenpriester).

<sup>2)</sup> Sadduzäische Schriften „bevorzugen den Priesterstamm und wissen nichts von einem davidischen Messias“ (Leszynsky 169). „Mit den prophetischen Schriften lehnen die Sadduzäer die Messiasbilder ab, die im Gesetz fehlten“ (Meinhold, Jüdische Geschichte 1916, 69).

selbst verschulde (Jos., Antiqu. XIII. 5, 9).<sup>1)</sup> Zweitens „verneinten sie die Auferstehung“<sup>2)</sup> und drittens lehnten sie auch sogar das Fortleben der Seelen sowie „die Strafen und Ehren im Hades“ ab, wie ihnen auch der Glaube an die Existenz von Engeln abgesprochen wird.

Vgl. Jos., Antiqu. XVIII, 1, 4: „*Σαδδουκαῖοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασιν.*“ — De Bello jud. II, 8, 14: „*Ψυχῆς τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ἑδον τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι.*“ — AG. 23<sup>s</sup>! Nach bab. Berakhôth 54a sagten sie: „Es gibt keine Welt außer einer einzigen.“ Danach wird Leszynsky 91 und 180 (im Selbstwiderspruch mit S. 171) mit Unrecht bestreiten, daß die Sadduzäer die Unsterblichkeit und den Engelglauben verwarfen. Richtig sagt Levy, Qoheleth 47: „Sie waren keine Atheisten, aber sie waren Deisten.“ Etwas zu massiv ist der Satz bei Stade-Bertholet § 28, 5: „Es waren die richtigen Weltmenschen.“ Wenn auch die Ausdrücke „Kinder der Erde, Gottlose, Entweiher des Heiligtums, Hurer“ (Buch Henoch 100<sup>6</sup> 102<sup>3</sup>; Ps. Sal. 1<sup>8</sup> 2<sup>3.11f.</sup>) z. B. mit Kittel, Die Religion des Volkes Israel (1921), 183 auf die Sadduzäer zu beziehen sind, so ist doch die Frage, ob nicht die Parteibrille der Darsteller falsch gesehen hat. — Den modern angehauchten Satz: „Sie liebten keine Exaltation in der Religion und werden die ganze aufgeregte pharisäische Frömmigkeit, das Schwanken zwischen tiefstem Sündenelend und hochmütiger Selbstgerechtigkeit, die Klagen um die Tiefe der menschlichen Sünde, das Anschreien der göttlichen Gnade, die Betonung der Reue und Buße nicht mitgemacht haben“ hat Bousset 215 wesentlich aus seinem Eigenen hinzugetan.

Daß wesentliche Elemente des sadduzäischen Standpunktes sich im Buche Qoheleth (s. o. S. 528) widerspiegeln, ist schon in meiner Einleitung ins AT. § 88, 3, wonach das Buch aus der Zeit von Alexander Jannäus stammt, im einzelnen belegt worden (ähnlich P. Haupt, Ecclesiastes 1905, 2 und P. Torge, Seelenglaube etc. 1909, 245). Leszynsky 171 sagt: „Sadduzäisch ist in diesem Buche die Leugnung der Unsterblichkeit (3<sup>18ff.</sup>) und die Forderung, die Gelübde nicht auflösen zu lassen (5<sup>3ff.</sup>).“ Gewagt ist es aber natürlich, wenn Levy 48 behauptet, daß „Qoheleth der Begründer des Sadduzäismus war“.

<sup>1)</sup> „*Σαδδουκαῖοι τὴν μὲν εἰμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐτε κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἀπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινόμενους, καὶ τὰ χεῖρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.*“

<sup>2)</sup> Als nicht aus dem Pentateuch ableitbar (vgl. „Es gibt keine Wiederbelebung der Toten nach der Tora“; Mi. Sanh. 10, 1); Bell. jud. II, 8, 14; „Die Sadduzäer, welche sagen, es gebe keine Auferstehung“: Mt. 22<sup>23</sup> Mr. 12<sup>18</sup> Lk. 20<sup>27</sup>.



c) Als dritte Partei<sup>1)</sup> kommen die Essäer (oder Essener) in Betracht, deren Name vielleicht vom aramäischen *chasajjâ* „die Frommen“ (z. B. Schürer und Guthe, Gesch. Israels § 87, Schluß), aber wahrscheinlicher vom aramäischen *chaschschaj* „verschwiegen“ her stammt.<sup>2)</sup> Sie haben

a) zum Gesetze diese Stellung eingenommen: „Gegen Gott sind sie in besonderer Weise fromm. Denn ehe die Sonne aufgeht, sprechen sie nichts Profanes, aber gewisse von den Vätern ererbte Gebete richten sie an dieselbe, wie wenn sie sie anflehten, aufzugehen“ (Bell. jud. II, 8, 5). Damit kann nicht gemeint sein, daß „der Monotheismus durchbrochen“ gewesen sei bei den Essäern (Bousset 534). Denn der Berichterstatter wollte ja gerade die besondere Frömmigkeit gegen Gott hervorheben, und zum richtigen Gottesglauben gehörte nach Josephus der Monotheismus. Dagegen kann nichts bewiesen werden, indem man die Essäer ohne positiven Anlaß mit einer andern spätern Sekte zusammenstellt, die als die Sonnenverehrer

<sup>1)</sup> Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch.<sup>7</sup>, 291 macht einen gekünstelten Unterschied, wenn er schreibt: „Die Essäer waren keine Partei, sondern eine esoterische Bruderschaft.“

<sup>2)</sup> Diese Ableitung von *chaschschaj* empfiehlt auch Eugen Mittwoch in der Zeitschrift für Assyriologie etc. XVII, 75 ff. in folgendem Gedanken-gang: <sup>78</sup> In Mi., Scheqalim 56 heißt es: „Zwei Kammern gab es im Tempel, eine von ihnen war die Kammer der Chaschschajm, die andere die Kammer für Geräte.“ <sup>79</sup> Auch innere Gründe sprechen für diese Etymologie. Nämlich der Essäer verpflichtete sich in seinem — einzigen — Eide (s. u. S. 599), „anderen keines der Geheimnisse des Ordens zu offenbaren“. Ferner berichtet Josephus, „daß sie sich bei den gemeinsamen Mahlzeiten in aller Ruhe auf ihre Plätze begaben, und weder Geschrei noch Lärm je das Haus entweihte“ (Bellum jud. II, 8, 5). Die Erklärung des Wortes *chaschschaj* in der zitierten Stelle der Mischna ist freilich eine andere, aber „die hier gerühmte Art der stillen Wohltätigkeit würde gut zu dem frommen Wesen der stillen Essäer passen“ (vgl. Mt. 63 f.). Dazu stimmt Bellum jud. II, 8, 6: „Nur in zwei Dingen besitzen sie völlige Freiheit, in Hilfeleistung nämlich und in [Ausübung der] Barmherzigkeit.“ „Ausgeschlossen ist also nicht, daß die zitierte Mischnastelle auch in dieser Hinsicht eine richtige Reminiszenz bewahrt hat.“ — Auf eine mehr nebensächliche Betätigung von Essäern fußte man, wenn man an das aram. *’ôšâ* „Arzt“ dachte, was nach Venturini’s „Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth“ II, 189 ff. bei der Wiederbelebung Jesu eine Rolle spielte, und einfach ohne ein Wort der Begründung wird der Ausdruck von einem Orte Essa im Gebirge Juda abgeleitet bei Jh. Lepsius, Das Leben Jesu II (1918), 113.



bezeichnet wird. Auch ist es fraglich, ob das Verscharren der Exkrementa (Bell. jud. II, 8, 9) sowie die darauf folgende Waschung,<sup>1)</sup> nicht eine extreme Verallgemeinerung von Dt. 23<sup>13</sup>, sondern auf Scheu vor der Sonne (Bousset) zurückzuführen, und ob auch das Gebrauchen eines Hüftentuches beim Baden (B. jud. II, 8, 5) so abzuleiten sei.<sup>2)</sup> Jedenfalls war ihre weiße Kleidung ein Symbol ihres extremen Reinigkeitsstrebens.<sup>3)</sup> — Ferner schwuren sie zwar bei der Ablegung ihres Ordensgelübdes einen Eid (Bell. jud. II, 8, 7), aber „boten unter den überaus vielen Beweisen ihrer Gottesliebe auch die Enthaltung vom Schwören dar“.<sup>4)</sup> Wahrscheinlich handelten sie so aus Scheu vor dem Mißbrauch des Namens der Gottheit (vgl. Ex. 20<sup>7</sup>; Mt. 5<sup>33-37</sup> 26<sup>64</sup> etc.). — Den Sabbath feierten sie durch strengste Arbeitsenthaltung (Bell. jud. II, 8, 9), Lektüre und symbolische Erklärung der Heiligen Schrift (Philo aaO.). Sie hatten auch Priester, die bei der Mahlzeit vorbeteten (Bell. jud. II, 8, 5), und brachten nach Josephus auch Opfer bei sich dar,<sup>5)</sup> während Philo das verneint,<sup>6)</sup> aber vom Tempel hielten sie sich auch nach Josephus (Antiqu. XVIII, 1, 5) fern, nach meiner Vermutung, in Konsequenz davon, daß der Hohepriester Alcimus meineidig sechzig von den Asidäern an einem Tage hatte hinrichten lassen (1 Mk. 7<sup>14-18</sup>); vgl. dagegen Lk. 2<sup>41</sup> ff.

<sup>1)</sup> Die auch beim diensttuenden Priester in solchem Falle gefordert war (Mi. Joma 3, 2; Brandt, Jüd. Baptismen 1910, 66). Trotzdem wollten sie doch nicht das Königreich von Priestern (Ex. 19<sup>6</sup>) — Ritschl, Altkath. Kirche 179 ff.: das allgemeine Priestertum — darstellen.

<sup>2)</sup> Griechische Baruchapok. 8, worauf Hölscher, Geschichte § 90, 10 hinweist, spricht nur vom „Beflecktwerden der Strahlen der Sonne durch Gesetzesübertretungen und Sünden der Menschen“. Dadurch kann jene besondere Praxis nicht erklärt werden.

<sup>3)</sup> Vgl. gegen den Wert äußerlicher Reinheit Mt. 15<sup>2.11</sup> etc.!

<sup>4)</sup> § 6 und Philo, Quod omnis probus liber § 12 (Mangey II, 458): τὸ ἀνώμοτον. Der Schwörende steht neben dem Dieb in Sach. 5<sup>3</sup>, und von dem, der den Eid scheut, spricht Qh. 9<sup>2b</sup>.

<sup>5)</sup> Antiqu. XVIII, 1, 5: ἐφ' αὐτῶν τὰς θύσας ἐπιτελοῦσι. Diesen Schlußsatz beachtet weder Stade-Bertholet I, § 28, 15 d noch Moffatt in Hastings' Encyclopaedia of Religion etc. V (1912), p. 399a noch Strathmann, Gesch. der frühchristlichen Askese 1 (1914), 87.

<sup>6)</sup> Ed. Mangey II, 457: Μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγονόσιν, οὐ ζῶα καθάρουτες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἐαυτῶν διανοίας κατασπενάξεν ἀξιοῦτες. Leszynsky, Die Sadduzäer 1912, 150 sagt allerdings ohne Grund: „Davon, daß sie nicht opferten, steht hier kein Wort.“ Aber Philos Bericht muß als weniger genau gelten (Schürer II<sup>4</sup>, 656). Er ist idealisierend.

Mt. 21<sup>12. 23</sup> etc.! — Ferner enthielten sie sich der Ehe (Euseb., Praep. ev. VIII, 11, 8), mit vereinzelt Ausnahmen (Bell. jud. II, 8, 2 u. 13; vgl. dagegen Mt. 18<sup>2</sup> 19<sup>12. 14</sup> 8<sup>14</sup> Jh. 2<sup>2ff.</sup>). Endlich wird ihre Gütergemeinschaft (Bell. jud. II, 8, 3), ihre Nächstenliebe (§ 2 u. 6) und ihr Verzicht auf Sklaven hervorgehoben.<sup>1)</sup>

β) Über ihre Stellung zum Zukunftsbild der Propheten läßt sich nur dies sagen: Wie ihre wahrscheinlichen Vorgänger, die Asidäer (1 Mk. 2<sup>42</sup>), haben sich auch die Essäer am Kampfe gegen fremde Unterdrücker beteiligt. Denn Josephus sagt (Bell. jud. II, 8, 10): „Der Krieg gegen die Römer stellte ihre Gesinnung ins deutlichste Licht. Sie wurden auf der Folter geschrien und gereckt . . ., aber sie vergossen keine Träne. Lächelnd unter den Schmerzen, gaben sie wohlgemut ihre Seelen dahin in der Überzeugung, sie einst wieder zu erlangen.“ Sie haben also die politische Seite am zukünftigen Gottesreiche wenigstens nicht in den Hintergrund gedrängt (vgl. Mt. 22<sup>21</sup>).<sup>2)</sup>

γ) Was ihre sonstige religiöse Anschauung anlangt, so berichtet erstens Josephus, Antiqu. XIII, 5, 9: „Die Partei der Essener spricht die Ansicht aus, daß das Schicksal (die Heimarméne) über alles herrscht, und daß nichts dem Menschen begegnet, was sich nicht nach des Schicksals Entscheidung richte.“ Aber darin braucht kein verzweiflungsvoller, grollend resignierender „Fatalismus“ (Bousset 533; Stade-Bertholet 319) zu liegen, sondern kann auch vertrauensvolle Ergebung sich aussprechen.<sup>3)</sup> Zweitens glaubten sie, wie an die Präexistenz der Seelen,<sup>4)</sup> so auch an deren Fortleben nach dem Tode (Bell. jud. II, 8, 10), und zwar an einem Orte „jenseits des Ozeans“

<sup>1)</sup> Jos., Antiqu. XVIII, 1, 5; Philo, ed. Mangey II, 457: *Δοῦλος παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἰς ἐστίν, ἀλλ' ἐλευθεροὶ πάντες ἀνδρὺν ποιοῦντες ἀλλήλοις*. „Fleisch- und Alkoholabstinenz der Essener für nicht unwahrscheinlich zu erklären“ (Strathmann 89), liegt kein positiver Anhalt vor.

<sup>2)</sup> Nur wenn sie, was nicht sicher ist, ihre Gemeinschaft als das Ideal ihrer ganzen Nation vorausgesetzt hätten, würde richtig sein, was Demmler bei Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 206 sagt: „Der Essenismus ist das bewußte Aufgeben derjenigen Idee des Gottesvolks, welche Gesetz und Propheten fordern und verheißen.“

<sup>3)</sup> Dies empfiehlt der bei Philo II, 458 stehende Satz, daß sie „das Göttliche zwar für die Ursache von allen guten Dingen, aber von nichts Bösem (oder Schlimmem: *κακοῦ δὲ μηδενός*) hielten.“

<sup>4)</sup> *ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτήσας αἰθέρος* (De bello jud. II, 8, 11); vgl. weiter bei Podechard, L'Éclésiaste 1912, 73 ss.

(§ 11), aber Auferstehung des Leibes, den sie nach derselben Stelle als eine Fessel der Seele ansahen, lehrten sie nicht. Drittens haben sie nicht bloß die Existenz von Engeln angenommen, sondern hielten viel auf „die Namen der Engel“, indem sie sich in ihrem Ordensgelübde auch verpflichten mußten, *συντηρήσειν τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα* (§ 7). — Übrigens „gab es auch solche unter ihnen, die, nachdem sie sich lange in den heiligen Büchern, mancherlei Reinigungen und den Sprüchen der Propheten geübt hatten, behaupteten, die Zukunft vorherzuwissen“ (§ 12), und auch in den Geschichtsbüchern<sup>1)</sup> werden drei Vorhersagungen erwähnt, die von Essäern ausgesprochen worden und in Erfüllung gegangen seien.<sup>2)</sup>

Der genetische Zusammenhang der Essäer mit den oben S. 588f. erwähnten Asidäern bleibt die wahrscheinlichste Annahme. Es ist erklärlich, daß diese nach jener fürchterlichen Täuschung ihres Vertrauens durch den Hohenpriester (1 Mk. 7 14-18, natürlich von Alcimus selbst verleugnet in 2 Mk. 14 e) sich vom Tempeldienst und seiner Gemeinde zurückzogen.<sup>3)</sup>

Der Zusammenhang mit den Pythagoräern und den orphischen Mysterienvereinen (Ed. Zeller, *Gesch. der griech. Philosophie* III, 2 und *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1899, 195 ff.) ist keineswegs als ein direkter anzusehen. Aber Gedanken, die auf außerjüdischem Boden heimisch waren, sind den Essäern mit höchster Wahrscheinlichkeit zugeflossen. Dazu gehört wohl nicht die Eidesverwerfung, wie auch C. Clemen (*Religionsgeschichtliche Erklärung des NT.* 1910, 33) urteilt, aber doch wenigstens ihr Glaube an die Präexistenz der Seele, den Gefängnischarakter des Körpers (vgl. Präexistenz und Fessel im

<sup>1)</sup> Josephus, *Antiqu.* XIII, 11, 2; XV, 10, 4f. und XVII, 3, 3. — Aber Kohler, *Syst. Theol.*, Kap. 53, 5 spricht ohne Beleg (S. 369) von „essäischen Apokalyptikern“, wie auch in Kap. 57, 7 von „Wirkungen des Geistes, an die alle Essäer glaubten.“ — Herford 39 tut die Essäer mit folgenden unklaren Worten ab: „Die Essäer waren Asketen und Mönche von mehr als pharisäischer Strenge (denn Askese war durchaus kein charakteristischer Zug des Pharisäismus, weder in der Praxis noch in der Theorie), und sie verbanden mit der Religion der Tora [des Pentateuch] gewisse mystische nur ihnen eigentümliche Lehren.“

<sup>2)</sup> Diese Ausnahmeleistung kann aber nicht so verallgemeinert werden, daß danach „Essäer“ von *châzè* „schauend“ mit Oskar Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (1906), 221 abgeleitet werden dürfte — noch ganz abgesehen von dem â.

<sup>3)</sup> Lucius, *Der Essenismus im Verhältnis zum Judentum* 75 ff. Flach ist Meinholds (*Jüd. Gesch.* 1916, 70) Behauptung, sie hätten aus bloßem Streben nach Reinheit sich von der Welt getrennt.



Register) und den späteren Aufenthaltsort der Seele, betreffs dessen schon Josephus (B. j. II, 8, 11) von „Übereinstimmung mit manchen unter den Hellenen“ gesprochen und an „die Inseln der Seligen“ erinnert hat (Hesiod, Werke und Tage 169: *ἐν μακάρων νήσοις* etc.). — Das Verbergen der Exkremente führen Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.<sup>7</sup>, 293 und Beer, Die Bedeutung des Ariertums etc. (s. o. S. 483<sup>3</sup>) 1922, 18 ohne Grund auf Einfluß des Parsismus zurück: s. o. S. 599!

Bousset stellt S. 528 f. die These auf, daß die Essäer eine „auf ganz eigenartigen Institutionen beruhende religiöse Gemeinschaft seien“. Sie habe „an Stelle des Opferkultus den Kult des Sakraments, der heiligen Handlung“ gesetzt. Sakramentale Bedeutung hätten bei den Essäern 1. die täglichen Waschungen und 2. „die heilige gemeinsame Mahlzeit“ gehabt. Aber keins von beiden läßt sich sicher begründen. Zu 1. sagt allerdings Bousset, daß „die äußerliche Handlung des Bades eine fundamentale Änderung im Menschen hervorbringt. Sie macht den Menschen zum Essäer“, und er redet von einem „hochheiligen Bade“, zu dem der Novize erst nach einem Jahre zugelassen werde. Aber dadurch wird dieses Bad nicht über den Rang einer symbolischen Handlung hinausgehoben (s. o. S. 534).<sup>1)</sup> Ferner 2. in den Mahlzeiten der Essäer sieht Bousset<sup>2)</sup> „uraltes religiöses Empfinden aus der Zeit semitischen Stammeslebens wieder aufleben. Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystischen, geistleiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes untereinander (und mit der Gottheit) wird zum Teil wieder lebendig“. Aber erstens war das auch einst nicht der Fall (s. o. S. 174), und zweitens läßt es sich für die Essäer nicht aus den Quellen schöpfen. Anstatt der bei Bousset stehenden Worte: „Der gemeinsame Speisesaal wird den Essenern zum Tempel; die, welche Speise (und Trank) bereiteten, sind die Priester des Ordens (Antiqu. XVIII, 22); am Anfang und Ende spricht der Priester das Gebet (Bell. jud. II, 131); in weihevoller Ruhe und ehrfurchtsvollem

<sup>1)</sup> Der Satz „Als Sühnmittel tritt bei den Essäern das Wasser an Stelle des Opferblutes“ (Wellhausen, Isr. etc. Gesch.<sup>7</sup>, 293) schwebt in der Luft. — Daß den oben S. 601, Z. 8 erwähnten „Reinigungen der Prognostiker eine den Geist erleuchtende Wirkungskraft“ beigemessen worden sei (W. Brandt, Jüd. Baptismen 1910, 67), ist mehr als unsicher. Denn die positive Vorbereitung auf das Vorhersagen suchten sie nach der von mir zitierten Quellenaussage durch die Beschäftigung mit den heiligen Büchern und besonders den Aussprüchen der früheren Propheten zu gewinnen.

<sup>2)</sup> mit Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.<sup>7</sup>, 293: „Die Opfermahlzeit wird durch die Heiligung der profanen Mahlzeit ersetzt und dadurch die dem Kultus beinahe verloren gegangene Idee der Communio zwischen der Gottheit und ihren Gästen neu belebt“; so auch Hölscher z. St., 1922, § 90, 32.



Ernst wird das Mahl genossen, so daß denen, die draußen vorübergehen, die Stille drinnen im Hause wie die Feier eines furchterregenden Mysteriums vorkommt“ (Bell. jud. II, 133)<sup>1)</sup> — liest man in den zitierten Stellen nur dieses: „Sie begeben sich rein (nach Abwaschung des Körpers „mit kaltem Wasser“) in den Speisesaal wie (!) in einen heiligen Tempelbezirk“ (τέμενος; Bell. jud. II, 8, 5). „Gute Männer und Priester (gibt es) wegen der Herstellung von Weizen und Speisen“ (Antiqu. XVIII, 1, 5), wofür in Bell. jud. II, 8, 5 gesagt wird: „Der Speisebereiter legt der Reihe nach Brote hin, der Koch (μάγειρος) aber setzt ein Gefäß von einem einzigen Gericht (ἕδεσμα) jedem vor. Es betet aber der Priester (ὁ ἱερεὺς) vor dem Essen, und daß einer etwas koste vor dem Gebet, ist unerlaubt. Wer gefrühstückt hat, betet wieder. Wenn sie anfangen und aufhören, ehren sie (γεγαίρουσι) Gott als den Spender (χορηγός) der Nahrung. Dann legt man die Kleider als heilige ab und wendet sich wieder zu Arbeiten bis zum späten Nachmittag.“ Endlich heißt es (Bell. jud. II, 8, 5 gegen Ende): „Weder Geschrei noch Lärm entweicht je das Haus (!), die Aussprachen (τὰς λαλιὰς) gestehen sie einander der Reihe nach zu, und denen, die draußen sind, erscheint das drinnen geübte Schweigen wie ein schreckliches Geheimnis.“ Also dieser Satz bezieht sich nicht speziell auf den Speisesaal, sondern auf diesen nur mit, und das Schweigen kann nur als ein sehr relatives gemeint sein, weil vorher ausdrücklich von abwechselnden Gesprächen (λαλιαί) die Rede ist.

Also ist nicht begründet, daß „die Sekte der Essener eine Sakramentsgemeinschaft ist“ (Bousset 530). Unrichtig kopiert also Meinhold, Jüd. Gesch. (1916), 70 dessen Aufstellung.

Schon deswegen muß der Satz „Diese Sekte scheint der Kanal gewesen zu sein, durch welchen das junge Christentum in seiner ersten Entwicklung manche fremdartige Elemente (Sakramentswesen, Verwerfung des Kultus?) zugeströmt sind“ (Bousset 535) für basislos gelten, auch noch ganz abgesehen davon, daß dieser Satz auch in bezug auf das Christentum unbewiesene Behauptungen enthält.<sup>2)</sup>

Anmerkung. In der dem Philo zugeschriebenen Schrift *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν* „Über die nachdenkliche (beschauliche, kontemplative) Lebensart oder die Tugenden der Schutzflehenden (Schuldbeladenen)“ wird eine Vereinigung von Männern und Frauen beschrieben, die hauptsächlich am Mari-

<sup>1)</sup> Mit Beistimmung wiederholt bei Stade-Bertholet II, § 28, 15 e.

<sup>2)</sup> Mit Recht sagte Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 202: „Der essenische Separatismus, die Bildung eines kleinen, streng abgeschlossenen Kreises zum Zwecke der Verwirklichung des Reinheitsideals ist nichts weniger als christlich.“

otischen See (bei der Stadt *Μάρεια* in der Nähe von Alexandria) wohnten.<sup>1)</sup> „Sie werden *θεραπευται και θεραπευτιδες* („Therapeuten etc.“; Pfleger und Pflegerinnen) genannt.“

Sie hatten zunächst die Gewohnheit, „täglich zur Zeit der Morgenröte und gegen Abend zu beten, indem sie beim Sonnenaufgang sich als Tagesglück das wahre Tagesglück erbitten, daß nämlich ihr Sinn vom himmlischen Licht erfüllt werde“ (Kap. 3). Als Hauptprinzip aber betrachten sie die Mäßigkeit, weil sie diese als die Grundlage aller Tugend und Frömmigkeit bezeichnen (Kap. 4). Gastmähler, die von der Mehrzahl der Menschen mit vielerlei Ausartungen abgehalten werden, werden von ihnen nur an jedem siebenten Tage (am Sabbath, der ja bei den Juden wesentlich den Charakter eines Freudenfestes trägt),<sup>2)</sup> hauptsächlich aber alle sieben Wochen gefeiert (Kap. 8). Dabei sind die Lager der Essenden sehr einfach, und sie bedienen sich selbst, da sie das Sklavenhalten verwerfen (Kap. 9). Nach der einfachen Mahlzeit, wobei kein Wein, sondern nur kaltes (von den bejahrtesten aber warmes) Wasser getrunken wird (Kap. 9), unterhält man sich durch allegorische Auslegung von Schriftstellen, denn „die ganze Gesetzgebung scheint diesen Männern einem lebendigen Wesen zu gleichen“, und einzelne stimmen heilige Gesänge an, deren Schluß von allen wiederholt wird (Kap. 10). Dem Mahle folgt eine nächtliche Feier, bei der von einem Chor der Männer und einem der Frauen Lieder zu Ehren der Gottheit vorgetragen werden. So sind diese Menschen zugleich Bürger des Himmels und der Erde (Kap. 11).

Die Grundlage war also auch bei den Therapeuten die jüdische Religion, wie sie ja in ihren Wohnungen nur „Gesetze und von Propheten verkündete Aussprüche und Hymnen und die andern (Schriften) haben, wodurch Wissen und Frömmigkeit vermehrt und vollendet werden“ (aaO., Kap. 3).<sup>3)</sup> Darüber führt nichts, was über sie berichtet wird, mit Sicherheit wesentlich hinaus. „Sie haben ja auch Schriften von Männern des Altertums, welche als Stifter dieses Sonderstandpunktes (*αἰρεσις*) viele Denkmäler der allegorisch dargestellten Idee hinterlassen haben, und diese nun als Vorbilder gebrauchend, ahmt man die

<sup>1)</sup> Für den philonischen Ursprung jener Schrift ist mit Recht namentlich Paul Wendland, *Die Therapeuten etc.* eingetreten (in „Jahrbücher für klassische Philologie“, 22. Supplement-Band 1896, 693 ff.). Bousset, Harnack u. a. stimmen ihm zu.

<sup>2)</sup> Oesterley etc., *The Rel. and Worship of the Synagogue* (1907), 344 f.

<sup>3)</sup> Gut ausgelegt von J. Hänel, *Der Schriftbegriff Jesu* (1919), 28.

Art des Prinzips weiter nach. Daher stellt man nicht nur Betrachtungen an, sondern verfertigt auch Lieder und Hymnen auf Gott in mancherlei Metren und Singweisen.“ Dadurch werden sie aber ebensowenig vom Judentum abgetrennt, wie durch folgendes: „Stets haben sie das Gedenken an Gott als ein unvergeßliches, so daß sie auch in ihren Träumen nichts anderes, als die Schönheiten der göttlichen Tugenden und Fähigkeiten sich vorstellen“ (aaO., Kap. 3). Nach diesen vielen Sätzen ist doch der Sinn folgender Aussage: „Von himmlischer Liebe fortgerissen, sind sie wie die Bakchanten und Korybanten enthusiastisiert, bis sie das Ersehnte schauen“ (Kap. 2) zu bemessen, und nicht ist dieser Satz allein zur Charakteristik der Therapeuten anzuführen.<sup>1)</sup> Nicht einmal das ist sicher oder ganz wahrscheinlich, daß „bei der Entstehung der seltsamen Feier der Pannychis [s. o.] Einflüsse orphischer oder verwandter Mysterienreligion mitgewirkt haben mögen“ (Bousset 539). Denn man muß auch an die Nacht „des festlichen Wachens“ (Ex. 12<sup>42</sup>) und an „Lieder werdet ihr singen wie in der Nacht der Festfeier“ (Jes. 30<sup>29</sup>) denken, zumal bei jenen nächtlichen Gesängen der Therapeuten ausdrücklich an das Vorbild von Ex. 15<sup>1ff.</sup> 20<sup>f.</sup> erinnert ist (Kap. 11; ed. Mangey II, 485). Endlich z. B. der asketische Zug der Enthaltung vom Weingenuß findet sich auch bei den Rechabitern und Nasiräern (s. o. S. 126. 276).<sup>2)</sup>

d) Hellenistische Schattierungen der israelitischen Religion.

Während das Schriftgelehrtentum im allgemeinen sich nur in formaler Weise von der auch Palästina umflutenden griechischen Kultur beeinflussen ließ (s. o. S. 495—497), hat sich bei Gelehrten der hellenistischen — in Ländern griechischer Zunge und Kultur lebenden — Judenschaft auch mancher ideelle Einfluß gezeigt.

α) Dies läßt sich schon bei der hellenistischen Übersetzung des AT., der Septuaginta, nicht verkennen, und daher ist nicht mit Unrecht von einer Theologie der LXX gesprochen worden. Denn vor allem nahm sie an der Idealisierung und Transzendentalisierung (s. o. S. 512. 518f.) des Gottesbegriffes vielfach Anteil, indem anthropomorphische sowie anthropopathische Ausdrücke vergeistigt und Mittelwesen eingeschaltet wurden: Der Übersetzer vermeidet es, Gott Reue oder Verdruß zuzuschreiben. Daher setzt er z. B. statt אֲנִי נִחַמְתִּי „ich habe

<sup>1)</sup> Wie bei Volz, Der Geist Gottes (1911), 138 geschieht.

<sup>2)</sup> Daß „wir die Therapeuten als Äußerung einer weitverbreiteten Stimmung zu betrachten haben, die in Ägypten eher wohl als anderwärts sich des Volkes bemächtigte“ (H. Strathmann, Gesch. der frühchristlichen Askese [1914], 157), ist nur eine billige Vermutung.



bereut“ (Gn. 6<sup>7b</sup>) vielmehr *ἐθνμήθην* „ich überlegte“. Sogar der Begriff „Zorn“ ist vermieden in Gn. 18<sup>30</sup> wo *אֶל-נָא יְהוָה לֹא-דָנִי* durch *μὴ τι, κύριε* „es sei nichts, o Herr!“ wiedergegeben ist. Über die Ersetzung von „Gott“ durch „Engel“ in Ps. 8<sup>6a</sup> etc. s. o. S. 521; vgl. auch, daß in Hab. 3<sup>ε</sup> statt „vor ihm her wird schreiten Pest“ die LXX gesetzt hat „vor ihm her wird schreiten λόγος!“<sup>1)</sup> Sodann Belege dafür, daß die LXX das Wort *rûach*, wo es im MT. den Sinn von „Wind, Hauch oder menschlichem animus“ besitzt, im Sinne von „Geist Gottes“ auffaßt, sind Jes. 26<sup>18</sup> 57<sup>16</sup> Hes. 37<sup>ε</sup> etc.<sup>2)</sup>

Ferner vergleiche man auch noch die Charakteristik des kulturgeschichtlichen Geistes der LXX in meiner Einleitung ins AT. (§ 26, 6) und Zach. Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851), 21 ff. 82 ff. etc. Speziell die Frage, ob die LXX eine von dem MT. abweichende Opferanschauung zum Ausdruck gebracht hat, ist von O. Schmitz<sup>3)</sup> untersucht worden. Er hat darauf hingewiesen, daß in Lv. 17<sup>11a</sup> mit „die Seele des Fleisches ist im Blute“ (MT.) parallel geht „die Seele jedes Fleisches ist sein Blut“ (14a), und daß in V. 11b dem Satze „denn das Blut bewirkt Sühne mittelst der (in ihm enthaltenen) Seele“ entspricht *τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ* (Alex.: *τῆς*) *ψυχῆς ἐξιλάσεται*. Da könnte der Gedanke zum Ausdruck gebracht sein: „Denn das Tierblut, das ja ohne weiteres mit der Tierseele zusammenfällt, sühnt an Stelle der Menschenseele.“ Aber Schmitz bevorzugt doch mit Recht folgendes Urteil: Da der Kontext unter dem Singular *נֶפֶשׁ* die Tierseele verstanden hat, so ist der wahrscheinliche Sinn von V. 11b: „Das Tierblut sühnt an Stelle der nach dem Anfange des Verses mit ihm identischen Tierseele“ (S. 123). „Nach alledem ist es nicht geraten, aus der unsicheren Möglichkeit, in der Übersetzung von Lv. 17<sup>11</sup> bei der LXX den vielleicht schon durch die Korrespondenz von *נֶפֶשׁ* und *נֶפְשׁוֹתֵיכֶם* nahe gelegten Stellvertretungsgedanken beim Opfer direkt ausgesprochen zu finden und weitgehende Schlüsse auf die Verbreitung dieses

<sup>1)</sup> Nach Dr. Kahan ist „von ideellem Einfluß keine Rede“. Der Übersetzer habe nur statt *dēber* vielmehr *dabār* gelesen. Aber ebendarin zeigt sich der Gedanke an *Logos*.

<sup>2)</sup> Bei P. Volz, Der Geist Gottes (1911), 145. — Vgl. die unklare Ersetzung von „Aus dem Schoße der Morgenröte ist dir [gleichsam] ein Tau deine junge Mannschaft“ (Ps. 110<sup>3</sup>) durch „Aus dem Bauche vor dem Morgenstern erzeugte ich dich“ (LXX), oder die Ersetzung der Strauße (Jes. 13<sup>21b</sup>) durch die Sirenen, die von der LXX auch in Hi. 30<sup>29</sup>, wie noch Henoch 19<sup>2</sup>, erwähnt werden.

<sup>3)</sup> O. Schmitz, Die Opferanschauung etc. (1910), 21 f.



Gedankens im hellenistischen Judentum zu ziehen, am wenigsten in der Form des stellvertretenden Strafleidens des Opfertieres.“<sup>1)</sup>

β) Bei den aus dem hellenistischen Kreise der Judentum hervorgegangenen Apokryphen etc. (s. o. S. 470) läßt sich nicht verkennen, daß die Ideenwelt der griechischen Umgebung (s. o. S. 503f.) den Gedankenkreis der Schriftsteller mehrfach beeinflußt hat.

Natürlicherweise wurden sie hauptsächlich von dem System Platos und der Stoiker angezogen, von jenem durch seinen Idealismus, von diesem durch die Strenge seiner Moral. Denn im Buche Sapientia lassen sich Elemente zunächst der platonischen Gedankenwelt feststellen. Dies darf man schon von dem „gestaltlosen Stoff“ (11<sup>17</sup>)<sup>2)</sup> annehmen, und sicher liegt es vor bei den Aussagen, daß die Seele Präexistenz besitze (8<sup>20</sup>), und daß der Körper für sie gleichsam eine Fessel sei (9<sup>15</sup>, wo in den drei Ausdrücken *βαρύνει*, *βριθαι* und *γεῶδες* eine Übereinstimmung mit *ἐμβριθεὶς κτλ.* in Phaedon 81 C vorliegt; Couard 188). Auf dieselbe Quelle weist auch die Vierzahl der Kardinaltugenden „Besonnenheit, Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit“ (*σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία* 8<sup>7</sup>).<sup>3)</sup> Der Gedanke aber, daß die Weisheit die das Universum durchdringende Energie sei (7<sup>22-24</sup>), stimmt mit dem System der Stoiker zusammen (Siegfried bei Kautzsch, Apokr. etc. I, 477; Zöckler, Apokr. 357; hauptsächlich H. M. Hughes, The Ethics of Jewish Apocryphal Literature 1908, 92f., der des Chrysippus Sätze aus Diogenes Laertius VII, 142 zitiert, daß die Welt ein lebendiges Wesen mit Vernunft und Leben und Intellekt sei; J. A. F. Gregg, The Wisdom of Solomon 1909, XVII).<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Eine Beeinflussung der LXX durch die griechische Philosophie bestreitet Heinisch, Griechische Philosophie und AT. Heft II (1914), 9—12 mit guten Gründen.

<sup>2)</sup> Die *ἄμορφος ὕλη* kann nicht mit dem Tohuwabóhu von Gn. 12a gleichgestellt werden (Heinisch aaO., 24). Denn letzterer Ausdruck bezeichnet, was das Ergebnis der creatio prima (11) in bezug auf die Erde war (vgl. meinen Gn.-Kommentar zu 12a und S. 166f.).

<sup>3)</sup> Neu ist auch, daß der Bewahrung des Gedächtnisses durch einen Sohn (2 S. 1818; s. o. S. 107!) der durch Tugend begründete Nachruhm vorgezogen wird (41).

<sup>4)</sup> Heinisch aaO. 17: Anaxagoras lehrte, daß „der Geist, obwohl alles durchdringend, mit dem Stoffe sich nicht vermische und von ihm nicht gehemmt werde.“ — In „Es gibt nicht irgendetwas Neues unter der Sonne“

Allerdings der Ausdruck „Logos“ (λόγος), von dem im Buche Sapiientia sechsmal in bezug auf Gott die Rede ist, wird überall im Sinne von „Wort“ gebraucht. Denn zunächst in 9<sup>1f.</sup> liest man: „Du machtest alle Dinge durch deinen λόγος, und durch deine Weisheit bildetest du den Menschen.“ Hier wird λόγος richtig mit „Wort“ wiedergegeben, denn die Stelle ist in ihrem Ton ganz hebräisch. Sie erinnert an Ps. 33<sup>5f.</sup> und will keinen andern Sinn, als diese Psalmstelle zum Ausdruck bringen. In Sap. 9<sup>1f.</sup> will nicht etwa der Ausdruck „Weisheit“ das in Gott Immanente, aber der Ausdruck „Wort“ die Aktivität Gottes darstellen. Denn die Weisheit ist in Kap. 10 beständig als die Vermittlerin des göttlichen Tuns beschrieben. Sodann 12<sup>9</sup> und 18<sup>22</sup> bereiten keine Schwierigkeit, da λόγος in beiden Stellen klar den Sinn von „Wort“ besitzt, und ebenso ist es in 16<sup>12</sup>, das auf Ps. 107<sup>20</sup> „er sandte sein Wort und heilte sie“ aufgebaut ist. Von der Stelle 18<sup>15</sup> ist freilich vielfach gesagt worden, sie biete ein Beispiel von philonischem Gebrauch des Ausdruckes λόγος. Indes auch in 18<sup>15</sup> ist dies nicht der Fall.<sup>1)</sup> Gewiß ist der Ausdruck Logos in 18<sup>15</sup> in höchst rhetorischer Weise behandelt. Sie geht über das hinaus, was in Jes. 11<sup>4</sup> (LXX) gesagt ist: „Er wird die Erde mit dem Worte seines Mundes schlagen“, oder über Hos. 6<sup>5</sup> (LXX): „Ich schlug sie mit dem Worte (ἐν ᾧ) meines Mundes“ und über Ps. 147<sup>15b</sup> (LXX) „sein Wort soll laufen“. Denn in Sap. 18<sup>15</sup> ist der Logos ein entschlossener Kämpfer genannt. Ferner ist in 18<sup>15</sup> der Logos als der Vermittler bei der Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt bezeichnet, während in den hebräischen Stellen Ex. 11<sup>4</sup> und 12<sup>29</sup> Gott selbst als der Vollbringer dieser Handlung genannt ist. Dabei ist aber die natürlichste Annahme, daß der Verfasser von Sap. 18<sup>15</sup> nur die übliche Umschreibung Jahwes mit „das Memra (das Wort) Jahwes“ im Auge hatte, wie ja auch im jerusalemischen Targum zu Ex. 12<sup>29</sup><sup>2)</sup> „das Memra Jahwes“ es ist, das „die Erstgeborenen der Ägypter tötete“. Also auch in Sap. 18<sup>15</sup> liegt höchstens nur jene oben

(Pred. 1<sup>9</sup>) zeigt sich nur eine aus der geschichtlichen Erfahrung genommene Parallele zu der „aristotelisch-stoischen Ansicht vom Kreislauf aller Dinge“, aber nicht eine Entlehnung dieser, wie Beer, Die Bedeutung des Airtums etc. (s. o. S. 483<sup>3</sup>) 1922, 23 meint.

<sup>1)</sup> So richtig Couard 100 und Gregg, The Wisdom etc. (1909), XXXVII f.

<sup>2)</sup> Gedruckt in Buxtorfs Biblia rabbinica, Bd. II am Ende.

S. 520 erwähnte Substantivierung des Produktes des göttlichen Sprechens vor.

Die vier Kardinaltugenden der griechischen Philosophie sind auch in 4 Mk. 1 (6).<sup>18</sup> 5<sup>22</sup>f. (Fritzsche) erwähnt. Indem an der letztgenannten Stelle anstatt der *φρόνησις* aber die *ἐνσέβεια* gesetzt ist, kommt es zum deutlichen Ausdruck, daß das wahre Ideal des Verfassers der im „4. Makkabäerbuch“ vorliegenden Rede doch die Treue gegen die Religion ist, welche auch den menschlichen Gedanken (*λογισμός*) zum *ἐνσεβής* macht und ihn befähigt, über die Leidenschaften zu herrschen.

γ) Am deutlichsten zeigt sich der Einfluß der hellenischen Anschauungsweise bei Philo, einem jüdischen Gelehrten aus einer vornehmen Familie Alexandrias, der von ca. 20 vor bis ca. 50 nach Chr. lebte. In seiner reichen schriftstellerischen Tätigkeit hat er folgende Stellung zu Gesetz und Prophetie eingenommen.

Erstens hat er zunächst die „lex religiosa“, die religiösen Grundprinzipien der israelitischen Religion (Ex. 20<sup>2-7</sup>) durchaus festgehalten. Denn er sieht deren Hauptinhalt in den fünf Sätzen „1. Gott existiert; 2. Gott ist einer; 3. die Welt ist geworden; 4. die Welt ist einheitlich, da auch nur ein Weltbaumeister wirkte, der sein Werk in bezug auf Einheitlichkeit sich selbst korrespondieren ließ; 5. Gott läßt seine Providenz über die Welt walten“ (Mangey I, 41), — nur hat Philo sich hinzugedacht, daß Gott vor der Erschaffung der sichtbaren Welt eine „aus den Ideen bestehende“ Welt gebildet habe (De mundi opificio § 4: τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον). Diese habe, wie ein Stadtplan der Seele des Baumeisters eingeprägt sei, so auch ihrerseits keinen andern Ort, als den göttlichen Gedanken oder die göttliche Vernunft.<sup>1)</sup> Das ist der Logos, der, wie sich schon aus der oben erwähnten Vergleichung mit einem Stadtplan ergibt, im wesentlichen und zunächst Gottes Weltgedanke ist, aber auch bezeichnet wird als Gottes Abbild (*εἰκὼν θεοῦ* in De mundi opificio § 8); der älteste Sohn Gottes (Mangey I, 414), während die sichtbare Welt ausdrück-

<sup>1)</sup> § 5: „Καθάπερ ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἢ ἔχει τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα (vgl. auch § 6).

lich „der jüngere Sohn Gottes“ heißt;<sup>1)</sup> „ewiger (*αἰδῖος*) Logos“ (I, 332); Mittler und Fürbitter für das Sterbliche (I, 501 gegen das Ende); der Hohepriester Gottes (I, 653: „Zwei Heiligtümer Gottes gibt es: das eine ist diese Welt, in der auch ein Hoherpriester waltet, sein erstgeborener göttlicher Logos, das andere ist die vernünftige Seele, deren Priester der der Wahrheit zustrebende Mensch ist“) etc. Daß dieser Logos als eine Persönlichkeit gedacht sei, muß angesichts der zuletzt erwähnten Stellen geurteilt werden, oder Philo hat keinen klaren Begriff von seinem Logos gehabt. Das letztere Urteil drängt sich auch deshalb auf, weil er den Logos „ewig“ nennt (s. o.) und ihn doch nicht Gott koordiniert sein lassen will, sondern seinen monotheistischen Standpunkt betont (Mangey I, 655: die Schrift<sup>2)</sup> nennt den Logos „einen Gott“ [nicht: den Gott]).

Daß Philo bei der Ausbildung dieser Gedanken Vorgänger in Verfassern späterer ägyptischer Schriften (Rich. Reitzenstein, Poimandres 1904, 41), in dem freilich nur „Mose reproduzierenden“ Heraklit,<sup>3)</sup> in Plato und besonders in den Stoikern gehabt hat, ist schon oft und neuerdings wieder z. B. von P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (1908), 138 und E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert (1910), 20 ff. gezeigt worden. Denn schon die Stoiker verstehen unter dem Logos die immanente Weltvernunft.<sup>4)</sup> — Übrigens lehrte Philo in Anlehnung an Plato auch, daß die Seele Präexistenz vor ihrem Eintritt in den Körper besitze (Sap. 8 20; Philo, Allegoriarum III, 28), allerdings nicht Seelenwanderung erleide.<sup>5)</sup> Er vertrat ferner die Meinung, daß der materielle Leib eine Fessel für die Seele sei (Sap. 9 15; Philo, De gigantibus § 7; De migratione Abrahami § 2: *ἐκφυγῶν δεσμοτήριον, τὸ σῶμα*). Ebendeswegen lehrte er auch die Unsterblichkeit der Seele und ihre Rückkehr in den Himmel (De gigantibus § 3), aber nicht Auferstehung des Leibes.

<sup>1)</sup> Mangey I, 277: ὁ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ [weil er wahrnehmbar ist], αἰτε αἰσθητὸς ὢν.

<sup>2)</sup> Gn. 31 13 LXX mit den Worten ἐν τόπῳ θεοῦ!

<sup>3)</sup> Quis rerum divinarum haeres § 43.

<sup>4)</sup> Beachte aber Krebs, S. 43: Der philonische Logos ist „nicht immanente Weltvernunft, wie der Logos der Stoa, vielmehr ist an Stelle des stoischen Monismus der platonische Dualismus getreten.“

<sup>5)</sup> Der Glaube an Metempsychose war seit dem 6. Jahrhundert auch vielfach bei den Griechen (Pythagoras u. a.) indirekt von Ägypten her verbreitet nach Erwin Rhode, Psyche II, 162 ff. und Fimmen im Archiv für Religionswissenschaft 1914, 513 ff.



Gewiß aber betrachtete Philo für seine Religion das als Hauptsache, was er als seinen Glauben aus den heiligen Schriften seines Volkes entnahm, und dazu gehörte, außer den oben aufgeführten fünf „trefflichsten und allerbesten“ Wahrheiten von der Existenz Gottes etc., noch z. B. die Überzeugung von der geschichtlichen Wirklichkeit der Berufung Abrahams, der Errettung Israels aus Ägypten, der Gesetzgebung auf dem Sinai, etc.

Hauptsächlich bei Philo läßt sich auch der für die Geschichte der Religiosität wichtige Prozeß beobachten, daß das Glauben mit seinem notwendigen ersten Stadium des Überzeugtseins auch seine weiteren Stadien oder Konsequenzen im Gebiete des Fühlens und Wollens verknüpft: die Freude über den Besitz jener hohen Gewißeheiten und das daraus geborene höhere Streben.

Denn er betont bei Abraham das Glauben, die „unbeugsame und sichere Überzeugung, daß eine Ursache die höchste in der Welt ist und Vorsehung für die Welt und die in ihr Lebenden übt“ (De nobilitate § 5; Mangey II 442), und wie sehr er das religiöse Glauben selbst, abgesehen von dessen ethischen Konsequenzen, als ein gewichtiges Moment der menschlichen Geisteskultur und -leistung zu würdigen verstand, ersieht man noch (s. o. S. 506) z. B. aus folgenden Sätzen: „Freund, nimm dem Weisen [d. h. Abraham] nicht unüberlegt das ihm gebührende Lob, und dem Unwürdigen sprich nicht die vollendetste der Tugenden, den Glauben, zu . . . Denn wenn du eine tiefere und nicht eine sehr oberflächliche Untersuchung anstellen willst, so wirst du deutlich erkennen, daß es wegen unserer Verwandtschaft mit dem sterblichen Teil, mit dem wir verbunden sind, und der uns überreden will, auf Geld und Ehre usw. zu trauen, nicht leicht ist, Gott allein (ohne etwas anderes von einer Lehre her) zu glauben. Dies aber, sich von jedem dieser Dinge rein (unbesiegt) zu erhalten und der von sich aus unzuverlässigen Natur zu mißtrauen, allein aber Gott zu trauen, der in Wahrheit allein treu ist, ist das Werk einer großen und olympischen Vernunft, die von keinem der uns umgebenden Dinge mehr verlockt wird“ (Quis rerum divinarum haeres § 18). Dieses Glauben kann auch deswegen ein grundlegender Faktor am inneren Werte eines Menschen sein, weil es nach Philo zugleich ein Zeichen seiner Demut und seiner Erkenntlichkeit für gottgeschenkte Güter ist (aaO. § 6 etc. bei Bousset 515).<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Kohler, Syst. Theol., Kap. 4, 1 schreibt: „Die zuversichtsvolle, treue Hingabe an Gott und seine Sendboten wie an seine Offenbarung wird in

Die gewöhnliche Leistung des religiösen Menschen aber ist auch nach Philo die Liebe zu Gott, wie sie sich im Gehorsam gegenüber dem „göttlichen Gesetz“ des „allerheiligsten Mose“ zeigt (De migratione Abrahami § 23; Mangey I <sup>456</sup> etc.). Auf das Gesetzbuch, den Pentateuch, beziehen sich ja fast alle Schriften Philos direkt,<sup>1)</sup> und obgleich er, wie viele geschichtliche Momente, so auch viele legislative Bestandteile des Pentateuch allegorisiert hat,<sup>2)</sup> so hat er doch die Bestimmungen des Gesetzes auch nach ihrem äußerlichen Wortlaut in ihrer Geltung geschützt. Dabei hat er auch das Kultusgesetz mit gemeint.

In De migratione Abrahami § 16 sagt er: „Es gibt welche, die den Wortlaut der Gesetze als symbolischen Ausdruck über Sinnlicher (νοητῶν) Wahrheiten auffaßten und letztere zu sehr betonten, jene (die Gesetze selbst) leichtsinnig geringschätzten. Solche Leute möchte ich meinerseits des Leichtsinns (oder Mutwillens) beschuldigen. Man mußte beides sich angelegen sein lassen, eine genauere Erforschung der unsichtbaren (Wahrheiten) und eine tadellose Verwaltung (Bewahrung) der offen vorliegenden Aussagen. Nun aber untersuchen manche, wie wenn sie in einer Wüste für sich allein lebten oder körperlose Seelen wären und sie weder von Stadt noch Dorf noch Haus oder überhaupt einer menschlichen Gesellschaft etwas wüßten, und indem sie auf die Meinungen des großen Ganzen verächtlich herabsehen, die Wahrheit in ihrer Nacktheit an sich [d. h. den von den Allegorikern vorausgesetzten

der Heiligen Schrift wie von den Rabbinen gefordert und als verdienstlich erklärt, niemals die äußere Annahme eines vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisses.“ Im Eifer, einen Trumpf gegen eine andere Religion auszuspielen, merkt er nicht, welchen Selbstwiderspruch jene Worte enthalten. Die Offenbarung ist ja eben das Glaubensbekenntnis, enthält ja eben z. B. das Bekenntnis zur Existenz Gottes! Und was will er mit „vorgeschrieben“? Er denke doch z. B. an die „vorgeschriebene“ Beschneidung! — Wegen dieser Stellung zum „Glaubensakt“ meint das Judentum gewöhnlich auch „Glaubenssätze oder Dogmen“ ablehnen zu dürfen. Aber im Gegensatz zu Mendelssohn und Raphael Hirsch steht S. Kaatz, Die mündliche Lehre [der Talmud] und ihre Dogmen I (1922) auf dem richtigen Standpunkt, daß auch das Judentum nicht nur Pflichten und Gesetze, sondern auch Glaubensgebote (Dogmen) besitzt.

<sup>1)</sup> Vgl. auch Aug. Schröder, De Philonis Alexandrini Vetere Test. (1907), 1 ss. Jedenfalls hat er aus den Apokryphen nur Sir. 12 10a (Luther: 9) zitiert, wie nachgewiesen ist bei Rendel Harris, Fragments of Philo Judaeus, p. 104 und Oesterley, Ecclesiasticus 1912 z. St.

<sup>2)</sup> Belege gibt meine Hermeneutik des AT. (1916), 12 f.

höheren Sinn der Gesetze]. Solchen Leuten lehrt die Heilige Schrift, sich eines brauchbaren (gesunden) Prinzips zu befleißigen und nichts aufzulösen (oder abzuschaffen),<sup>1)</sup> was in den Sitten oder Bräuchen zu Recht besteht, und was göttliche und größere Männer, als jetzt bei uns existieren, verordnet haben . . . Nicht also wollen wir deshalb, weil das Fest allerdings ein Sinnbild seelischer Freude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, die Festfeiern aufgeben (verabschieden), die in der Nähe der jährlich wiederkehrenden Zeiten (im Frühjahr und Herbst) angesetzt sind!“ Übrigens ist diese Stelle von M. Friedländer<sup>2)</sup> in bezug auf die quantitative Ausdehnung der Kreise, welche die von Philo getadelte Geistesrichtung vertraten, überschätzt worden, wie schon Schürer in der Theol. Literaturztg. 1899, Nr. 6 hervorgehoben hat.

Aber die Hoffnung auf die Realisierung der göttlichen Verheißungen hat in Philos Auslegung des AT.s einen sehr matten und wenig hochfliegenden Ausdruck gefunden. Dies zeigt sich nicht nur darin, daß er überhaupt nur Abschnitte aus dem Pentateuch in Abhandlungen besprochen, sondern auch an der Art, wie er die verheißenden Partien desselben behandelt hat:

Den in Gn. 3<sup>15b</sup> eröffneten Ausblick auf die Überwindung des bösen Prinzips deutet er nur psychologisch (Mangey I<sup>125f.</sup>): „Mit Recht wird der Lust ( $\tau\eta\ \eta\delta\omicron\nu\eta\iota$ ) gesagt, daß dein Verstand ( $\delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\omicron\nu$ ) das an der Spitze stehende und führende Dogma im Auge behalten soll ( $\tau\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ ), und du sollst die Angriffe und Aufsässigkeiten ( $\epsilon\pi\iota\delta\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ) des Verstandes im Auge behalten, wofür nach dem Wortlaut die Ferse gesetzt worden ist“ (Legis allegoriarum III, § 67). Ferner den verheißenden Satz „In deinem Samen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden“ (Gn. 12<sup>3b</sup>) fand er erfüllt, wenn „Gott den himmlischen Schatz öffnet und das Gute in Menge herabregnen läßt, oder wenn Gott zu Mose spricht (Nm. 14<sup>20</sup>): Ich habe es ihnen (den Israeliten) vergeben“ (De migratione Abrahami § 21). Von den Stellen Gn. 49<sup>10</sup> und Nm. 24<sup>17</sup> gibt er keine Auslegung, und in Dt. 18<sup>15</sup> findet er nur die Zusage, daß die Israeliten, „wenn sie wahrhaft fromm seien, der Kenntnis der zukünftigen Dinge nicht entbehren sollen. Sondern ein unerwartet hervortretender Prophet, der von Gott (hingerissen oder) begeistert sei ( $\theta\epsilon\omicron\phi\acute{o}\rho\eta\tau\omicron\varsigma$ ), wird ihnen Verkündigung bieten und vorhersagen,

<sup>1)</sup> Vgl. Mt. 5<sup>17 ff.</sup>!

<sup>2)</sup> „Der Antichrist in den vorchristl. jüdischen Quellen“ (1901), VII.



indem er nichts Eigenes spricht — und es kann ja auch, wenn er spricht, sich nicht zurückhalten (nicht an sich halten) derjenige, der wirklich erfaßt (von Gott ergriffen) und begeistert ist (*ἐνθουσιῶν*) — alles aber, wovon er (gleichsam) widerhallt, wird er vortragen, wie wenn ein anderer (es ihm) in den Mund legte. Denn die Propheten sind Dolmetscher Gottes, der ihre Organe zur Enthüllung dessen gebraucht, was sein Wille (oder Plan) sein wird“ (De monarchia I, § 9). Endlich drückt er da, wo er von der Hoffnung seines Volkes spricht, sich nur so aus: „Unzerstörbar aber soll in den Seelen bleiben die Hoffnung auf den Erlöser Gott (*τὸν σωτῆρα θεόν*), der das Volk oft aus Schwierigkeiten errettet hat, in denen es keine Hilfe und keinen Ausweg zu geben schien“ (De legatione ad Caium § 29).

Fraglich ist, welche Größe in folgender Stelle gemeint ist, in der von dem Moment gesprochen wird, in welchem die wegen ihrer Gesetzesübertretungen und besonders der Sabbaths-entheiligung (!) dem Fluche verfallenen Israeliten — auf Grund der Gnade Gottes und der Fürbitte der Patriarchen und ihrer eigenen Reue — eine Befreiung erleben werden (De execrationibus § 9). Dort heißt es: „Wenn aber die, welche in Griechenland und im Ausland (*Βάρβαρον*!), auf Inseln und in Festländern zerstreut sind, diese unerwartete Freiheit (*ἐλευθερία*) erleben und sich in einem gemeinsamen Ansturm erheben, so streben sie von verschiedenen Punkten aus nach einem einzigen, (nämlich) dem angewiesenen Punkte hin, indem sie in der Fremde von einer mehr göttlichen, als natürlich menschlichen Erscheinung geführt werden, die anderen zwar unbekannt (unerkennbar), denen aber, die errettet werden, erkennbar ist, indem sie zur Versöhnung mit dem Vater drei Beistände<sup>1)</sup> gebrauchen werden.“ — Wer also ist mit der Erscheinung gemeint, die da als Führer bei der Befreiung Israels aus der Diaspora erwartet wird? Philo muß an den Logos gedacht haben. Denn von einer „Erscheinung“ (*δψις*) spricht er auch bei der Enthüllung Gottes vor Mose im Dornbusch (Vita Moysis I, § 12) und vor Bileam (§ 49), und da dieser von jener erscheinenden Wesenheit auch Eingebung der

<sup>1)</sup> Oder für sie eintretende Mächte (*παράκλητοι*), welche schon im vorhergehenden Wortlaut der Stelle angedeutet sind, nämlich die Güte des Vaters selbst, die Fürbitte der Patriarchen und die Besserung (*βελτίωσις*) derer, die zur Freiheit geführt werden (vgl. Jh. 14 16 etc.).



künftigen Weissagungen zugesagt bekam (*θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης, οὐ συνιέντος*), so wird in dieser Erscheinung (*ὄψις*) gewiß mit Recht der Logos gesehen von P. Heinisch.<sup>1)</sup> Jener Führer bei der Befreiung des Israel der Diaspora wird um so richtiger im Logos gefunden, als dieser der Führer des aus Ägypten befreiten Israel in der Wüste war (De migratione Abr. § 31). — Eine der großen Weissagungen aus den Prophetenschriften (Mi. 5, 1 etc.) macht er aber nicht zur Quelle seiner Zukunftshoffnung.<sup>2)</sup>

Übrigens Josephus, für den Philo „ein Mann war, in allem hervorragend, der Philosophie nicht unkundig“ (Antiqu. XVIII, 8, 1), und der die Parteien der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer als „Philosophenschulen“ bezeichnete (XVIII, 1, 2—6), hat an der Autorität des Gesetzes nicht gerüttelt,<sup>3)</sup> aber viele alttestamentliche Erzählungen über Engelererscheinungen sehr frei behandelt: manche verwandelt er in natürliche Begebenheiten (1 K. 19, 5, 7: Elia sei eingeschlafen, und als ihn jemand geweckt habe, sei Speise vor ihn hingesetzt gewesen; Jos., Antiqu. VIII, 13, 7), in andern Stellen findet er Theophanien (wie z. B. gegenüber 2 K. 1, 3 ff. in Antiqu. XI, 2, 1), und in noch mehr Stellen bezeichnet er die Erscheinungen als *φαντάσματα* (Phantasiebilder; Antiqu. I, 20, 1 f.; V, 6, 2 etc.), wie besonders schon v. Cölln 1, 415 f. ausgeführt hat. Endlich von der messianischen Hoffnung finden sich nur schüchterne Andeutungen in seinen Schriften. Der Grund dafür war wahrscheinlicher dies, daß er sein Volk nicht in den Verdacht politischer Gefährlichkeit bringen wollte, als daß die messianische Erwartung ihn selbst kalt gelassen hätte.<sup>4)</sup> Denn man darf nicht sein begeistertes Zeugnis für den unvergleichlichen Wert der religiösen Schriften seiner Nation vergessen, das er in contra Apionem 1, 8 abgelegt hat. Darin, daß er Vespasian den Kaiserthron angekündigt hat (s. o. S. 468<sup>4)</sup>), lag, auch abgesehen davon, daß er sich dadurch aus der Kriegsgefangenschaft befreite, nicht, daß er die messianische Hoffnung in Vespasian erfüllt sah (gegen Krüger aaO.). In De bello jud. IV, 10, 7 steht überdies in Wirklichkeit nur, daß Josephus „sich erkühnte, Vespasian, während Nero noch am Leben war, als Selbstherrscher anzusprechen (*προσειπεῖν*).“<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (1908), 144.

<sup>2)</sup> Die im Glanze der göttlichen Heiligkeit und Gnade erglühenden Bergspitzen der prophetischen Schlußperspektive sind also dem Auge des Hauptsprechers der hellenistischen Judenschaft unerreichbar gewesen.

<sup>3)</sup> Neu festgestellt von Brüne, Josephus und seine Schriften (1913).

<sup>4)</sup> Wie P. Krüger, Hellenismus und Judentum (1908), 21 meint.

<sup>5)</sup> Hellenistische Kreise von Juden haben übrigens auch in Palästina und sogar in Jerusalem sich gebildet; vgl. die Synagoge der sogenannten

## e) Häretiker, nicht gebilligte Parteigänger.

Während die bis jetzt vorgeführten Gruppen und Persönlichkeiten (S. 588—615) in ihren weiteren Kreisen (dem palästinischen, resp. hellenistischen Judentum) im wesentlichen unangefochten dastanden, gibt es auch noch Leute, deren Standpunkt vom Gros der Judenschaft einfach als verwerflich angesehen wurde. Sie wurden mit dem Ausdruck *Mînîm* bezeichnet, der doch mit dem hebräischen *mîn* „Art, Spezies“ zusammenhängt, also „Sondertümler oder Sondermeinler“ bedeutet.<sup>1)</sup> Es gab nämlich Leute, die das Heil nicht in der Beobachtung des Gesetzes, sondern in der Gnosis suchten,<sup>2)</sup> also in der Erkenntnis, und zwar hauptsächlich gewisser Geheimnisse des göttlichen Wesens und der Schöpfung, zu finden meinten (aaO., S. 182 ff. 204 etc.), dabei auch den Auferstehungsglauben (S. 199 f. 208. 225 f.) und die Hoffnung auf Wiedererrichtung des davidischen Thrones verwarfen (S. 232).<sup>3)</sup>

Mit dem Ausdruck *Mînîm* müssen aber in den ältesten Stellen wirklich jüdische Häretiker gemeint gewesen sein.<sup>4)</sup> Denn Philo sprach sich in „De migratione Abrahami“ § 16 (übersetzt oben S. 612) tadelnd darüber aus, daß manche, indem

---

Libertiner (? Freigelassenen) und Cyrenaiker und Alexandriner usw. (AG. 69) und die Hellenen, d. h. hellenistischen Judenchristen, in 61 (betont von Paul Friede, Der Kreuzestod Jesu 1914, 13).

<sup>1)</sup> Diese von mir schon in „Prophetenideal“ (1906), 60 gegebene Erklärung wurde dann auch von Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen (1910), 47\* vorgetragen.

<sup>2)</sup> Friedländer, Die religiösen Bewegungen etc. (1905), 177 usw.

<sup>3)</sup> Mi., Berakhôth 95: Bei allen Schlußformeln der Benediktionen im Tempel sagte man *šad šolām* „bis in Ewigkeit“. Seit aber die Häretiker Verwirrung anrichteten und sagten: „„Es gibt nur einen *šolām*““ (d. h. Äon, und daher auch keine Auferstehung), ordnete man an, daß gesagt werde *min ha-šolām wešad ha-šolām*, „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (bei Strack aaO., 49\*f.). Ebenso ist auf S. 55\* angeführt, daß ein Rabbi Levi wegen seines Zweifels an der Wiederbelebung der Toten ein *Mîn* (Häretiker) genannt wird. Ebenderselbe Grund der Häresie ist auf S. 58\* und 63\* erwähnt.

<sup>4)</sup> Friedländer, Die religiösen Bewegungen etc. (1905), 173. 176 f. 200; jetzt auch Strack aaO., 47\*. 50\*f. Kohler 314 freilich erwähnt davon nichts. Bei ihm ist „Minûth Ketzerei“ nur das Christentum. Leipoldt, Hat Jesus gelebt? (1920), 33 bemerkt aber richtig, daß Friedländer in seinem Werke „Gnostizismus“ (S. 72) *Minûth* auf jüdische Gnosis deute, obwohl der Name Jesu von Nazaret an der betreffenden Stelle (bab. 3Aboda zara 16<sup>b</sup>. 17<sup>a</sup>) ausdrücklich genannt sei.

sie den Wortlaut der Gesetze als symbolischen Ausdruck übersinnlicher Wahrheiten auffaßten, zwar diese genau erforschten, aber jene (die in den Gesetzen gebotenen Handlungen) gering-schätzten. Ferner konnten auch bei jüdischen Spekulationen über das Schöpfungswerk (Friedländer 182 ff.) dualistische Meinungen auftauchen, und konnten daher Minim behaupten, es gebe zwei *elôhôth* (göttliche Pontenzen) in der Welt (Friedländer 185. 228).

Eine solche jüdische Richtung aber, welche in einer philosophischen Spekulation das Heil suchte, die bis zu einer dualistischen Gotteslehre und zur Leugnung der Auferstehung führte, hatte das prophetische Bild vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte nicht vor Augen.

Also Friedländer ist mit seiner These, daß die *Mînîm* ursprünglich „philosophierende antinomistische Juden“ (S. 204), waren, im Recht. Sie repräsentieren auch wirklich eine vorchristliche Richtung in der Judenschaft. Denn die *Giljonim* (Schreibtafeln vgl. Jes. 8 i) und Bücher von *Mînîm* samt den in ihnen vorkommenden *Azkârôth* (= Gottesbenennungen) sind doch Blätter mit Zaubertexten und kleinere Traktate, und von Elisa ben Abuja, der später *Acher* „ein Anderer d. h. Abtrünniger“ genannt wurde (Anfang des 2. Jahrh.), erzählte man, daß „wenn er aus dem Lehrhause aufstand, viele Bücher von *Mînîm* sich aus seinem Kleiderbusen lösten“ (bab. Chagîga 15<sup>b</sup>; Friedländer 173). Die Verbrennung dieser Bücher von *Mînîm* wird nun schon gegen Ende des ersten christlichen Jahrh. von Rabbi Tarphon (bab. Schabbath 116 a) gefordert, und da sagt Friedländer (S. 172) mit Recht: „Eine solche Literatur entsteht nicht über Nacht.“

f) Das sogenannte 3Am ha-'árez (Volk des Landes) war ebenfalls eine Gruppe, die weithin Mißbilligung erfuhr.

Daß und wo der Ausdruck 3Am ha-'árez im AT. die große Masse oder die breite Schicht der Bevölkerung des Landes bezeichnet, ist in meinem WB. 332 f. unter Diskussion der Aufstellung Sulzbergers vom althebräischen Parlament auseinander-gesetzt worden. Was aber meint 3Am ha-'árez im talmudischen Schrifttum?

a) Als charakteristische Merkmale des 3Am ha-'árez werden dort diese angegeben: Es oder er „betrachtet das Gesetz in einer nicht der *Halâkha* (s. o. S. 465) entsprechenden Weise“ (Pirqê Abôth 3 11) oder „Vielleicht hat er das Tora-Buch in der



Hand und vollbringt gute Werke“ (ebenda).<sup>1)</sup> Also trotz positiver Beziehung zum Schriftgebrauch, der dem 3Am ha-’árez nicht abgesprochen wird, lehnte dieser doch mindestens die schriftgelehrte Detaillierung des Gesetzes und die in sie eingeschlossene Verschärfung der Lebensdirektive (*Halâkha*) ab. Dies ersieht man aus den Worten, die der später berühmt gewordene 3Aqîba äußerte: „Als ich (noch) ein 3Am- ha-’árez war, sagte ich: „O daß doch ein Gelehrter da wäre! Da bisse ich ihn wie ein Esel“ — nicht bloß wie ein Hund, wie er auf einen Einwurf seiner Schüler hin bemerkte, weil dieser bloß beißt und nicht auch den Knochen zerschmeißt“ (bab. Pesachîm 49<sup>b</sup>). Allerdings sind die 3Am ha-’árez — wenigstens zum Teil — schließlich auch weiter gegangen. Denn die Frage, wer ein 3Am ha-’árez sei, wird in der nächsten Zeit nach der römischen Zerstörung Jerusalems von den einzelnen Gesetzeslehrern so beantwortet: „Wer sein Profanes nicht in Reinigkeit verzehrt; wer seine Früchte nicht verzehntet; wer nicht die Lektüre des Schemâ3- (Dt. 6 4) Gebetes abends und morgens pflegt; wer nicht die *Tephillin*<sup>2)</sup> anlegt; wer nicht die Quaste<sup>3)</sup> an seinem Kleide hat; wer nicht eine Pfastenschrift an seiner Tür besitzt;<sup>4)</sup> wer Söhne hat und sie nicht für das Studium der Tora großzieht“ (bab. Berakhôth 47<sup>b</sup>).<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Ein „Unwissender“ also ist er nicht, wie scharf von Chwolson, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums 1910, 6 betont wird. „Der *Amha-arez* war der Ungebildete im Gegensatz zum Torakenner“ (Lescynsky, Die Sadduzäer 1912, 108). Denn in Mi. Kinnim III Ende sind die Alten vom 3Am ha-árez den Alten der Tora (des Gesetzesstudiums) gegenübergestellt. Herford, Das phar. Judentum (1913), 40 sieht ohne Beleg in den 3Am ha-árez die „welche nicht geneigt waren, das System der Pharisäer mitzumachen.“ — Falsch ist schon „ein Gemeiner“ (Stade-Bertholet 337), aber vollends „zum Pöbel gehörig“ (Kohler 261) oder „ein Roher“ (Sal. Stein, Der Patriarch Hillel 1918, 14).

<sup>2)</sup> Die Gebetsriemen mit den Denkketteln (*φουλακτήρια* Mt. 23 5).

<sup>3)</sup> *ššîth* (Nm. 15 38 f.) = „Säume“ (*κρασπεδον* Mt. 23 5).

<sup>4)</sup> Vgl. Ex. 12 22 f., und die sogenannte *Mezûza* ist ein Stück Pergament, worauf Dt. 6 4-9 11 13-21 in zweiundzwanzig Zeilen geschrieben ist, befestigt am rechten Türpfosten, nicht selten an der Türe jedes Zimmers. In der Mitte ist eine kleine Öffnung gelassen, durch die man den Buchstaben ך als Anfang von ך׃, *Schaddaj* „Allmächtiger“ sieht. Die Rabbinen in den Zeiten des Talmud legten der *Mezûza* die Kraft der Behütung vor bösen Geistern bei (Osterley etc. 426; Jewish Encyclopedia VIII, 532).

<sup>5)</sup> D. Chwolson aaO., 9 ff. sieht im 3Am ha-árez den Volksanhang der Sadduzäer und den Wurzelstock der Karäer, weil diese bis heutigen Tages



Daß die Schriftgelehrten den 3Am ha-árez verachteten, ist schon oben S. 497 mit mehreren Sätzen aus dem Talmud belegt worden. Wenn die Trennung der Pharisäer von den 3Am ha-árez „für die Festzeit zumeist aufgehoben wurde“ (J. Lewy, Ein Vortrag über das Ritual des Pessach-Abends 1904, 9), so bezeugt auch dies die für gewöhnlich geübte Gering-schätzung der 3Am ha-árez. — Daß aber die 3Am ha-árez (M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen etc. 1905, 86. 97) in der pseudepigraphischen Schrift „Assumptio Mosis“ ihrerseits die pharisäischen Schriftgelehrten als „zu jeder Stunde des Tages gern schmausend, der Armen Güter fressend, prahlend usw.“ charakterisiert haben, ist nicht wahrscheinlich.<sup>1)</sup> Schon angesichts jenes oben S. 497 angeführten Satzes von Hillel nützt es nichts, wenn J. Ziegler<sup>2)</sup> betont, daß der „Gegen-satz zwischen den Gelehrten und dem Amhaarez nahezu durchweg aus nachhadrianischer Zeit, nach 130“ stamme. Der Gegensatz war auch vorher schon da. Er hat auf S. 22 auch Jh. 7<sup>49</sup> übersehen (s. u. S. 19 l. Z. 620).

β) Stellung zur Prophetie. — Wie die 3Am ha-árez sich zum geweissagten Schlußstadium der Gottesreichsgeschichte gestellt haben, ist in den Quellen, soviel ich sehe, nicht besprochen. Also sind sie wenigstens nicht auch aktiv für das gewöhnliche Ideal vom messianischen Reiche eingetreten, denn sonst wäre es in den Geschichtsbüchern natürlicherweise ebenso bemerkt worden, wie bei den Pharisäern und den Essäern (s. o. S. 594 u. 600).

Wohl aber konnten die 3Am ha-árez, von denen auch nach den christlichen Quellen die Pharisäer voll Selbstbewußtsein sagten: „Diese Volksmasse (ὄχλος), die das Gesetz nicht kennt,

ebenfalls alles das nicht täten, dessen Unterlassung in der zitierten Talmud-stelle dem 3Am ha-árez vorgeworfen werde. Aber das stimmt nicht ganz mit den Tatsachen. Denn die Karäer (meine Einl. ins AT. § 129, 2!) haben z. B. wahrscheinlich niemals die Pflicht, das Schemāz zu lesen, abgelehnt etc. (Revel in Jewish Quarterly Review 1912, 530). — Sehr vag ist die Begriffsbestimmung „ein für heidnisch oder rituell bedenklich geltender Mensch“ (Eva Gilischewski in ZATW. 1922, 142).

<sup>1)</sup> Der Verfasser war vielmehr ein Priester, weil er in seiner Schilderung der Drangsalszeit hervorhebt, daß die Gegner „zuletzt gezwungen würden, die Gesetze zu schmähen, die sie höher als ihren Altar gehalten hätten“, weil er den Repräsentanten seines Ideals aus dem Stamme Levi hervorgehen läßt (91), und weil sein Ideal ist, die göttlichen Gebote, wie in der Vergangenheit, so auch vollends bis zum Märtyrertode festzuhalten (96f.). Besonders der zweite Grund spricht auch gegen den essäischen Ursprung der *Assumptio Mosis*, den Stade-Bertholet § 28, 18 wieder verfißt.

<sup>2)</sup> Der Kampf zwischen Judentum und Christentum (1907), 20.

ist verflucht“ (Jh. 7<sup>49</sup>), ein Objekt der Heilandstätigkeit Jesu sein. Der *ὄχλος* hielt ja auch Johannes den Täufer für einen Propheten (Mt. 14<sup>5</sup> 21<sup>26</sup>) und hatte Sympathien für Jesus (Mr. 12<sup>12</sup>), wie auch Paulus sich gegen den Verdacht wehrt, daß er einen Aufstand der Volksmasse erregt habe (AG. 24<sup>12</sup>). Jedenfalls sind mit dem Ochlos auch die *νήπιοι* „Ungelehrten“ oder vielmehr „Unverbildeten“ im wesentlichen identisch, denen Jesus Sinn für die richtige Messias Hoffnung zuspricht (Mt. 11<sup>25</sup> || Lk. 10<sup>21</sup>). Daß die 3Am ha-<sup>3</sup>areš aber auch mit den Sündern in der gebräuchlichen Zusammenstellung „Zöllner und Sünder“ (Mt. 9<sup>10</sup> f. || Mr. 2<sup>15</sup> f. Lk. 5<sup>30</sup>; 7<sup>34</sup> 15<sup>1</sup>) identisch seien (Bousset 216), ist überaus fraglich.

Bei dem 3Am ha-<sup>3</sup>areš, der gegen die Direktive der Schriftgelehrten sich sträubenden Volksmasse, muß man gewiß auch an „die Schafe, die keinen Hirten hatten“ (Mt. 9<sup>36</sup> || Mr. 6<sup>34</sup>) denken.<sup>1)</sup> Aber sie waren nicht die 3Anāwīm d. h. die sich Unterwerfenden (vgl. über den Unterschied von 3ānāw und 3ānī mein WB. 338 f.). Diese waren die Glieder des Jahwevolkes, die sich — natürlich auch im Bewußtsein ihrer religiös-sittlichen Unvollkommenheit — demütig in die Geschichtswege Gottes fügen wollten und geduldig auf die Vollendung des Heilsplanes der Gottheit warteten: Am. 2<sup>7</sup> etc. oben S. 431; „die Stillen im Lande“ (Ps. 35<sup>20</sup>); *οἱ πραεῖς* Mt. 5<sup>4</sup> (vgl. 1 Pt. 3<sup>4</sup>; auch die „geistlich armen“ Mt. 5<sup>3</sup>); die da „warteten auf den Trost Israels“ (z. B. der greise Symeon, die Hanna, die Emmausjünger: Lk. 2<sup>25</sup> ff. 38 ff. 24<sup>21</sup>).<sup>2)</sup>

Also in den Parteien und Einzelgruppen, in welche die Anhängerschaft der israelitischen Religion hauptsächlich während ihrer vierten Geschichtsperiode sich zerlegte (s. o. S. 588 ff.), fehlt es nicht an Blick für die Zukunftsgestalt des Gottesreiches. Aber in der Art, wie man diese Gestalt sich ausmalte, sind die prophetischen Gedanken über die Vollendungsperiode der Heilsgeschichte nicht zu ihrem Recht gekommen.

Wenn aber endlich die Gesamtstellung des Schriftgelehrtentums und der herrschenden Parteien zu Geist und

<sup>1)</sup> Mit Friedländer, Die religiösen Bewegungen etc. (1905), 79. 87 und Herford, Das pharisäische Judentum (1913), 40.

<sup>2)</sup> Die Oden Salomos, die von Rendel Harris 1909 syrisch herausgegeben und z. B. von Ungnad und Staerk in Lietzmanns Kleinen Texten, Nr. 64 übersetzt worden sind, gehören nicht hierher, da sie aus einem judenchristlich-gnostischen Kreise zu stammen scheinen (so Gunkel, Reden und Aufsätze 1913, 163 ff.). Jedenfalls kommen christliche Elemente unleugbar in ihnen vor (Gerhard Kittel in BAT. 16 [1914], 9 f.).

Tendenz der prophetischen Religion kurz charakterisiert werden soll, so muß auf Grund der obigen Einzeldarlegung dies gesagt werden:

Erstens kommt da das Dogma von der Ewigkeit des mosaischen Gesetzes, das auch und besonders von den meisten Parteien betont wurde, in Betracht.<sup>1)</sup> Diese Annahme hat vor allem nicht die wirkliche Bedeutung des Wortes *šôlām* berücksichtigt, die im AT. vorliegt und nach der es die verhüllte oder unabsehbare Zukunft und in bezug auf Gott die Ewigkeit bezeichnet, aber oft die Dauer des betreffenden Geschichtsstadium meint (Ex. 21 6 1 K. 1 31 etc. in meinem WB. 318<sup>b</sup>), was bei Ex. 12 14 etc. Lv. 3 17 etc. Nm. 10 8 15 15 etc. zu beachten ist. Sodann hat dieses Dogma auch nicht der Ergänzung und Vergeistigung des Gesetzes Rechnung getragen, die von Mose selbst (Dt. 18 15. 18) in Aussicht gestellt und von den ihm nachfolgenden Propheten in ausdrücklichen Aussprüchen gegenüber dem Wortlaut des pentateuchischen Gesetzes angebahnt wurde (s. o. S. 367 f.).<sup>2)</sup>

Die Behauptung, daß die mosaische Verfassung des Gottesreiches und überhaupt die im Pentateuch dargestellte Heilsordnung oder die Tora eine ewige Dauer haben solle, wird also mit Unrecht vielfach von Juden ausgesprochen, wie z. B. in bab. Pesachîm 6<sup>b</sup> (אין מוקדם ומאוחר בתורה) „Es gibt kein früher oder später in der Tora“) und bei Maimonides († 1204) es geschah (Frz. Delitzsch, Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion, S. 25) oder als Ausspruch von Falaschas bei Flad, Zwölf Jahre in Abessinien I, 57 es gelesen wird. Auch haben ja die Rabbinen nicht bloß im allgemeinen ihre eigenen Gesetze über das alte Gesetz gestellt (s. o. S. 466), sondern auch einzelne Teile des Gesetzes aufgehoben (s. o. S. 548 f.), wie auch dem Jochanan ben Zakkaj die Aufhebung des Gesetzes von Nm. 5 18 ff. zugeschrieben wird (Bousset 182). Die absolute Normativität der Tora wurde ja auch dadurch etwas eingeschränkt, daß man die Sätze Dt. 4 6a und Jes. 5 12 auf die Beobachtung der Gestirne und Berechnung der Sonnenwenden

<sup>1)</sup> Vgl. schon folgende Sätze: „Ich [die im Gesetz verkörperte Weisheit] werde ewiglich bleiben“ (Sir. 24 9b; Luther: 14); „ewige Satzung“ (Tob. 1 5); „das Gesetz, das ewig ist“ (Bar. 4 1 Sap. 18 4); „die Lampe des Gesetzes, das für immer gilt“ (syr. Baruchapok. 59 2); von den heiligen Schriften soll die Tora in Ewigkeit fort dauern etc. (jer. Megilla 1 7 bei Oesterley, Ecclesiasticus 1912, LV; bab. 3Abôda zara 18<sup>a</sup> etc. auch bei Weber § 5, 2).

<sup>2)</sup> Noch mehr Gegengründe gibt „Hermeneutik des ATs.“ (1916), § 29, 3.



bezog.<sup>1)</sup> Wenn übrigens z. B. J. Ziegler, *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum etc.* (1907), 53 behauptet, daß in bezug auf die Gültigkeit des Gesetzes nicht Jesus selbst ein Gegner des Judentums gewesen sei, so hat er Jesu Stellung zum Sabbathgesetz etc. (Mt. 12<sup>1-8</sup>; 15<sup>1ff.</sup>; 19<sup>4</sup>) übersehen. Kohler, *Syst. Theologie* 1910, 374 beruft sich zugunsten der „ewigen Dauer des Gesetzes“ auf Mt. 5<sup>17f.</sup> Aber er hat nicht erwähnt, in welchem Sinne Jesus das alttestamentliche Gesetz gelten läßt gemäß 5<sup>21-7</sup> 12 etc.<sup>2)</sup>

Zweitens ist der umfassende Hinweis auf eine Weiterentfaltung der Gottesreichsverhältnisse, welcher gemäß der oben gegebenen quellenmäßigen Nachzeichnung in ihrer Beschaffenheit selbst als eine Tatsache vorliegt, erkannt worden. Nicht bedacht hat man ja, daß schon die im Gesetze angegebenen Sühnmittel keine ausreichende Tragweite besitzen (s. o. S. 555f.). Denn wenn auch die einzelnen Sünder, die durch absichtliche Auflehnung gegen Gott dessen Zorn herausforderten, durch Ausrottung beseitigt werden konnten, so war dies doch nicht möglich oder beabsichtigt, wenn die Gesamtheit oder die Majorität des Volkes sich der Auflehnung gegen seinen Gott schuldig machte, wie ja in solchen Fällen auch schon während der Geschichte Israels an Stelle der Aus tilgung vielmehr die bloße Verbannung getreten ist. So hat schon das Gesetz durch seine Sühnopferbestimmung indirekt auf eine außerordentliche Betätigung der göttlichen Gnade hingewiesen. Direkt aber haben dies solche Sätze des prophetischen Schrifttums getan, wie einer als tiefste Grundlage für die Aufrichtung eines Neuen Bundes in Jr. 31<sup>34b</sup> steht: „Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken“ etc., und wie die künftige Niederstampfung aller menschlichen Rebellion gegen Gott auch noch

<sup>1)</sup> Erich Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbild von Talmud u. Midrasch* 1907, 13f. — Daß aber im Talmud „die Astralwissenschaft im gewissen Rahmen anerkannt werde“ (A. Jeremias, *Handbuch* 1913, 20), ist unbegründet. — Übrigens daß der „Pannomismus“, die an Jr. 29<sup>4ff.</sup> angelehnte Ausdehnung des ganzen Gesetzes auf die Juden aller Länder, an „geographischen, klimatischen und politischen Hindernissen“ scheitern mußte, bemerkt auch S. Gelbhaus, *Religiöse Strömungen etc.* 1913, 61f.; vgl. „Jedes Gebot, das vom Lande (Palästina) abhängig ist, gilt bloß im Lande“ (bab. Qidduschin 36<sup>b</sup>).

<sup>2)</sup> Richtig wird auch von L. Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1922), 9f. 20 von „Einheit und Entwicklung“ im Judentum gesprochen.



in Mi. 7<sup>19</sup> das Fundament schafft, auf dem die Pfeiler des endgültigen Friedensbogens zwischen Himmel und Erde eingesenkt werden sollen etc. (Hes. 36<sup>25</sup> Jes. 43<sup>25</sup> 55<sup>3</sup>).

Daß diese außerordentliche Erweisung der Gnade Gottes durch stellvertretendes Leiden vermittelt werden solle, weil in der Gottheit die Gnade und die Heiligkeit gleichsam miteinander ringen und die Gerechtigkeit das Grundgesetz der Weltgeschichte bleiben muß —, dies ist in mehreren Stellen in bezug auf den künftigen Erretter zum Ausdruck gebracht (s. o. S. 378), und dieser Gedanke wird auch noch durch folgende Reihen von Sätzen als ein alttestamentlicher erwiesen: α) Hätten nicht fünfzig oder sogar zehn Gerechte die Strafe von Sodom abwenden können etc.? (Gn. 18<sup>23-32</sup> 19<sup>29</sup>; um Davids willen wurde viel verziehen: 1 K. 11<sup>13. 32. 34. 36</sup>; 2 K. 19<sup>34</sup> 20<sup>6</sup> Ps. 89<sup>4</sup>; auch Mephiboseth wurde um Jonathans willen verschont: 2 S. 21<sup>7</sup>); β) fürbittendes Eintreten für andere galt als möglich nach Jr. 7<sup>16</sup> 11<sup>14</sup> 14<sup>11</sup> 15<sup>1</sup>; Hes. 14<sup>14-20</sup>; Hi. 42<sup>8</sup>; <sup>1</sup>) γ) der Gedanke, daß ein Glied einer Gemeinschaft für das andere werde eintreten und dulden müssen, findet sich als Drohung in (Ex. 30<sup>12</sup>) Lv. 10<sup>6</sup> Nm. 1<sup>53</sup> 1 S. 2<sup>30-36</sup> 2 S. 3<sup>29</sup> 2 K. 5<sup>27</sup>, und dieser Gedanke gilt auch als in der Geschichte verwirklicht (Lv. 26<sup>39</sup> Jr. 16<sup>11</sup> etc.).

Folglich sind die wahren Intentionen, die geistigsten und sittlich höchsten Zielpunkte der prophetischen Religion (s. o. S. 364f. 367f. 453. 555f.) in der nachprophetischen Periode nicht so, wie es deren geschichtliche Aufgabe war (s. o. S. 455f.), erkannt und gewürdigt worden.

Welch deutlicher Beweis dafür liegt noch speziell darin, daß über die Weissagung vom „Neuen Bunde“ in den späteren jüdischen Schriften ein tiefes Stillschweigen herrscht. Denn auch die Worte von Bar. 2<sup>35</sup>: „Und ich will einen ewigen Bund mit ihnen machen“ beziehen sich nur auf den „ewigen Bund“, der in Jes. 55<sup>3</sup> 59<sup>21</sup> 61<sup>8</sup> Jr. 32<sup>40</sup> Hes. 16<sup>60</sup> 34<sup>25</sup> (wie Hos. 2<sup>20/18</sup>!) 37<sup>26</sup> erwähnt ist, und wobei über „ewig“ das auf S. 621 Gesagte gilt.<sup>2</sup>) In 4 Esr. 3<sup>15</sup>, was ein neuerer Erklärer neben Bar. 2<sup>35</sup> zitiert,<sup>3</sup>) ist nur der Bund mit Abraham erwähnt. Auch Philo schweigt von dem Neuen Bund, und ich habe auch im Talmud weder durch eigenes Lesen noch durch Werke über ihn (z. B. bei Oesterley and Box, Religion and worship of the Synagogue 1907) einen Hinweis auf den Neuen

<sup>1</sup>) rettende Fürbitte ist auch in Henoch 89<sup>76</sup> erwähnt.

<sup>2</sup>) Diese Stellen sind also von Hehn, Die bibl. u. bab. Gottesidee 1913, 393 mit Unrecht als Belege für die Erwähnung des „Neuen Bundes“ angeführt worden.

<sup>3</sup>) Kneucker, Das Buch Baruch (1879) z. St.

Bund gefunden. Sodann in den *Fragments of a Zadokite Work* (ed. Schechter 1910; s. o. S. 592—95!) liest man freilich den Ausdruck „der neue Bund“. Aber ist der „Neue Bund“ von Jr. 31<sup>31-34</sup> gemeint? Vom Inhalt dieser Stelle merkt man gar nichts. Vielmehr ist immer auf die Gesetze des Pentateuchs zurückgewiesen und vom „Bund der Väter“ ist in bezug auf die Gemeinde in Damaskus z. B. die Rede auf S. 19 (MS. B.). Endlich bei S. Gelbhaus, Religiöse Strömungen etc. 1913, 37 ist Jr. 31<sup>31-34</sup> nur als ein möglicher Anlaß zur Untreue gegen den Alten Bund und den Bund überhaupt erwähnt. — Also der höchstragende Wegweiser im prophetischen Schrifttum wird als ein Anlaß zur Verführung gedeutet! Sogar Leo Baeck (s. o. S. 622, Anm. 2) zitiert S. 260 nur V. 33f. von jener Jeremiastelle, läßt also die Worte „Siehe Tage werden kommen, da werde ich einen neuen Bund mit dem Hause Israel und dem Hause Juda schließen etc.“ (V. 31f.) weg.

---

## Schluß.

Nachdem aber nun die Geschichte der israelitischen Religion nach ihrem Gange durch die Jahrhunderte vor unser Geistesauge gestellt worden ist, dürfte

1. die erste sich noch aufdrängende Aufgabe diese sein, ein abschließendes Urteil über die Richtung jenes geschichtlichen Ganges und insbesondere über den wahren Charakter der Erscheinung zu erstreben, die sich wie ein roter Faden durch diese Geschichte hindurchzieht: die häufige und vielfache Abweichung eines kleineren oder größeren Theiles des Volkes Israel von der — wahren — israelitischen Religion. Ist, so wird wohl am besten die Frage formuliert, in jenem geschichtlichen Gange und insbesondere in der erwähnten vielfachen Abweichung „Abfall“, oder „Entwicklung“ zu sehen?

G. Wildeboer<sup>1)</sup> verneint die so gestellte Frage zuerst und im allgemeinen mit Recht. Aber seine Aussprache über Richtung und Charakter der Gesamtheit von Wechsel, der im Geschichtsgange der israelitischen Religion beobachtet wird, lautet im einzelnen doch nur so: — a) In diesem wechsellvollen Gange zeigt sich nicht nur Entwicklung, denn wie auch v. Baudissin<sup>2)</sup> anerkannt habe, sei der Übergang vom Physischen zum Ethischen auf dem religiösen Gebiete stets ein Bruch, und C. P. Tiele habe auf Grund seiner umfassenden geschichtlichen Studien geurteilt, daß Naturreligionen wohl zur Stufe halb-ethischer Religionen emporklimmen könnten, aber noch niemals rein-ethische Religionen geworden sind. Mit Unrecht habe man also die Entwicklungstheorie, die auf dem Gebiete der Naturwissenschaft eine fruchtbare Arbeitshypothese bilde, auf die Gebiete der Religionswissenschaft oder der Sprachforschung übertragen. Damit werde auf dem religiösen Gebiete die Be-

---

<sup>1)</sup> Jahwedienst und Volksreligion in Israel (deutsch: 1899), 39.

<sup>2)</sup> v. Baudissin, Der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft (1885), 57.

deutung der Persönlichkeit (S. 41) verkannt und eine große Undankbarkeit gegen die Heroen der Menschheit sowie eine Verkennung der Wirksamkeit Gottes bewiesen, der jene berufen und ausgerüstet habe. In dem wechselnden Gange der Religionsgeschichte Israels zeige sich aber auch Entwicklung, wie ja auch von Mose selbst eine fortgehende Reihe von Sprechern Gottes angekündigt worden sei (Dt. 18<sup>18</sup>), und wie es z. B. in bezug auf die Erfassung der Einheit Gottes zutage trete (Wildeboer, S. 42f.; s. o. S. 240f. 358f. 405). — b) Indessen auf die spezielle Erscheinung, daß engere oder weitere Kreise von Israel so häufig von der prophetischen Religion wegstrebten, wendet Wildeboer die Fragestellung „Abfall, oder Entwicklung?“ nicht mit der erstrebenswerten Klarheit an. Er sagt nur nebenbei: „Wir sehen, wie Jahwes Zeugnis zu einem hartnäckigen, widerstrebenden Volke kommt, wie damit ein Schatz einer Nation anvertraut wird, die seinen Wert weder versteht noch zu würdigen weiß“ (S. 42f.), und die einzigen Sätze, die er noch hinzufügt, sind diese: „Und die Volksreligion? Zum Teil sehen wir sie absterben. Ihr Glanz erbleicht vor dem stets heller werdenden Lichte der Offenbarung Jahwes. Ein wie zähes Leben sie aber gehabt hat, dürfte wohl aus den vielen Spuren hervorgehen, die von ihr noch im späteren Judentum übriggeblieben sind, z. B. aus dem verkappten Totenfeste, das Israel in seinem Purim noch feiert (Schwally, Das Leben nach dem Tode etc. 1892, 188ff.).“ — Wie aber die von Wildeboer erwähnte Spur vom späteren Dasein der „Volksreligion“ Israels mindestens unsicher ist (vgl. über den Anlaß der Esthergeschichte meine Einleitung ins AT. § 57, 2), so ist auch das Urteil, das in den zitierten Sätzen über die häufige Opposition Israels gegen die Prophetenverkündigung und über die sogenannte „Volksreligion“ Israels abgegeben wird, nicht ausreichend und nicht zum wahren Ziele treffend.

Soll ich über die Richtung des Ganges der Religionsgeschichte Israels und über jene spezielle Erscheinung der häufigen Opposition Israels gegen die prophetische Verkündigung sowie die „Volksreligion“ Israels ebenfalls ein Gesamturteil abgeben und also das Urteil ganz kurz formulieren, das ich in der obigen Darstellung begründet zu haben meine, so lautet es folgendermaßen: In dem Gange der Religionsgeschichte Israels zeigt sich - a) viel Entwicklung, nämlich teils Entfaltung



und teils sozusagen Verkümmern oder besser: Einpuppung (in der nachprophetischen Periode: S. 457 ff.); — b) aber im Gange der israelitischen Religionsgeschichte geschieht auch viel Abfall Israels, nämlich Abirrung vom Ideal seiner eigentlichen Religion. Diese ist aber nach dem in den Quellen sich spiegelnden Gesamtbewußtsein Israels und nach der Natur der Sache in den religiösen Ideen und Prinzipien zu sehen, die von den besten führenden Geistern Israels verkündigt wurden.

Das Wegstreben zu den Momenten der „Volksreligion“ Israels, wie dieselben in der obigen Darlegung vorgeführt worden sind,<sup>1)</sup> kann nicht bloß als eine „natürliche“ Erscheinung bezeichnet werden. In diesem Wegstreben gab sich auch erstens Schlaffheit des Geistes in bezug auf die zusammenfassende Welterkenntnis sowie die geistige Gottesauffassung und zweitens Neigung zur Befriedigung der Sinnlichkeit im Kultus sowie im sittlichen Verhalten kund. Folglich ist dieses Wegstreben in den Reden der religiös-sittlichen Führer Israels mit Recht nicht bloß unter dem nationalen und kulturellen, sondern auch unter dem sittlichen Gesichtspunkt betrachtet und als Verletzung der Pflicht getadelt worden, die einem Volke gegenüber den höchsten Besitztümern seiner nationalen Kultur obliegt.

---

<sup>1)</sup> Vgl. die auf „Volksreligion“ bezüglichen Partien nach dem Register! — Mein Urteil über die „Volksreligion Israels“ ist aber nicht richtig durchschaut worden von Procksch im Theol. Lit.-Bericht, Dez. 1922, S. 174 a. Schon sein Satz „Da für Israel die legitime Religion allein die prophetische ist, so ist die „sogenannte“ Volksreligion illegitim, also heidnisch (S. 13)“ ist ungerecht und formell unkorrekt. Denn erstens setzt er „sogenannte“ in Anführungsstriche, weil er nicht beachtet hat, weshalb die jetzt vielfach als „Volksreligion“ bezeichnete Größe von mir nur als „sogenannte“ Volksreligion anerkannt werden kann (s. o. S. 44 u. 52). Zweitens weder auf der von ihm zitierten Seite meines Schriftchens „die sog. Volksreligion Israels“ (1921) noch sonst irgendwo ist von mir diese Volksreligion als „heidnisch“ bezeichnet worden, und wenn darin auch nur eine formale Unrichtigkeit liegt, so ist sie doch nicht gleichgültig, weil sie dazu dient, meine Urteilsweise als schroff zu kennzeichnen, während gerade von mir auch allgemeinmenschliche Momente in der alttestamentlichen Religion anerkannt werden (s. o. S. 109 f. usw.). Sodann „scheint ihm der Begriff der „sogenannten“ Volksreligion, den ich bespreche, im Verhältnis zur wahren Volksreligion unklar zu bleiben“. Aber hätte Procksch doch gesagt, was er unter der „wahren Volksreligion“ versteht! Nach den Quellen kann nur die prophetische Religion als die wahre Religion des Jahwevolkes bezeichnet werden und deren Verhältnis zur „sogenannten Volksreligion Israels“ ist oben S. 25—32 und S. 43 f. etc. auf die deutlichste Weise dargelegt worden. Die Unklarheit liegt also nicht auf meiner Seite.

Das religiöse Verhalten von Fürsten, wie Manasse, ist also von den Herolden der mosaisch-prophetischen Religion mit Recht beklagt und als Untreue getadelt worden, und wenn Geschichtschreiber Israels dies als Greuel und Sünde bezeichnen, so soll man solche Worte teils als Momente ihres Stils und teils als Symptome ihres religiös-sittlichen Ernstes ansehen, aber nicht als Mittel verwerten, um ihre Urteilsweise überhaupt und ihren religionsgeschichtlichen Standpunkt zu diskreditieren.<sup>1)</sup> Oder hat nicht auch Zarathustra einen Fortschritt gegenüber der mit Magie verbundenen Naturreligion des älteren Iran vertreten? Gewiß urteilt man mit Recht über den Zarathustrismus, daß in ihm eine „gereifere Auffassung von Welt und Leben die Gedanken der altiranischen Mythologie geklärt, zu allumfassendem Zusammenhang erweitert, vor allem sie ethisch verinnerlicht und vertieft hat.“<sup>2)</sup> Folglich wird man auch Zarathustra recht geben, wenn er in den alten Gâthâ-Liedern z. B. sagt: „Nicht richte zum zweitenmal der Irrlehrer die Welt zugrunde, der Böse, der schlechten Glauben mit seiner Zunge bekannt hat“ (aaO., S. 80).<sup>3)</sup>

Man spricht ja auch bei den Griechen von „Volksreligion“, wie sie z. B. in dem Dionysosmythus und dem Dionysoskult sich zeigt; aber man wird doch auch sagen dürfen und müssen, daß z. B. Sokrates mit Recht wünschte, seine Zeitgenossen möchten seiner höheren Ethik und monotheistischen Religion zustimmen, daß er damit den geistig-sittlichen Fortschritt des Menschengeschlechts vertreten hat, und daß er also mit Unrecht zunächst wegen seiner Gottesauffassung verurteilt worden ist (vgl. z. B. J. Fritz, *Aus antiker Weltanschauung* 1886, S. 271f.).

Nun so möge doch auch den Führern Israels, die von ihrer Nation schließlich als ihre Elite anerkannt worden sind, zugestanden werden, daß sie ihr Volk auf der Freitreppe des Geistes emporzuleiten strebten!

2. Der zweite Punkt, dem am Schlusse der Geschichtsdarstellung natürlicherweise eine rückblickende Bemerkung gewidmet wird, ist die innerste Quelle, aus der das Dasein der legitimen Religion Israels entsprungen ist und die merkwürdige, gleichsam überzeitliche Kraft ihres Lebens erklärlich wird. Denn während z. B. bei den Hellenen die Religion und Kultur nicht die Existenz der Nation durch die Jahrhunderte

<sup>1)</sup> Wie es bei Kuenen, *Volksreligion und Weltreligion*, S. 76 der Fall ist. Über Ed. Meyer und andere s. o. S. 396 f.!

<sup>2)</sup> Oldenberg in *Die Kultur der Gegenwart* I, III, 1 (1906), 81.

<sup>3)</sup> So schon im *Archiv für Religionswissenschaft* 1914 innerhalb meines Artikels „*Volksreligion überhaupt etc.*“ (S. 35 ff.), S. 62.

hindurch bewahrt haben (vgl. Fallmerayers Satz oben S. 141), ist bei Israel die Religion das Lebensmark gewesen, das auch nach der Zertrümmerung seiner politischen Existenz sein nationales Dasein fristete. Welches also war der letzte Ausgangspunkt dieser eigenartigen Lebenskraft von Israels wahrer Religion?

Nun, Wellhausen, der über die Geschichte der Jahwe-religion z. B. sagte, daß „Jahwe im Kampfe mit den andern Mächten gewachsen sei“ (beurteilt oben S. 315 f.!), mußte eingestehen, daß er mit seinem Erklärungsprinzip, das bei der Würdigung der religionsgeschichtlichen Stellung Israels nur die gewöhnlich wirkenden Kräfte in Anspruch nehmen möchte, keine genügende Antwort auf die Frage geben könne, „warum z. B. nicht Kamos von Moab zum Gotte der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde geworden sei.“<sup>1)</sup> Ebenso wenig zureichend wird dies erklärt, wenn man die Entstehung der besonderen Religion Israels auf das Zusammentreffen eines Vulkanausbruchs und einer dadurch veranlaßten Überschwemmung mit einer Notlage Israels zurückführen will.<sup>2)</sup> Kehren wir also zu dem Erklärungsprinzip für die Eigenart der alttestamentlichen Religion zurück, das in deren eigensten Quellen gegeben ist (s. o. S. 131–147), und dann wird über den Ausgangspunkt, die Lebenskraft und die Geschichte dieser Religion nur dies gesagt werden können, daß in ihr ein ganz eigenartiges Hereinragen der transzendentalen Welt aufleuchtet. Dann wird dem geschichtlichen Tat-

<sup>1)</sup> Wellhausen in „Die Kultur der Gegenwart“ I, 4 (1906), S. 15.

<sup>2)</sup> Grefmann, Mose und seine Zeit 1913, 445; s. o. S. 211 f. — In dem Satze: „Es sind drei Faktoren, die für die Entwicklung der alttestamentlichen Religion wirksam erscheinen: eine volkstümliche Veranlagung, Einflüsse fremder Religionen, Führung durch religiöse Heroen“ (v. Baudissin, Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion 1914, 22) tritt folgendes Zweifache zutage. Der Urheber dieses Satzes hat erstens leider noch nicht den Unterschied der jetzt sogenannten „Volksreligion“ und der prophetischen Religion Israels in Rechnung gestellt, denn die volkstümliche Veranlagung Israels zeigt sich in dessen „Volksreligion“ (s. o. S. 27 ff. 110–114. 125–128. 141 f.). Zweitens hätte in jenem Satze bemerkt werden müssen, daß der Einfluß fremder Religionen auf die alttestamentliche Religion nur ein negativer, d. h. trennender und zum Bewußtsein der inneren Eigenart treibender, gewesen ist (s. o. S. 163 ff. 188 f. 316. 322. 397–400).

bestande aber auch nicht dieses Urteil gerecht: „Der Jahwerglaube ist mit jener Intoleranz durch die Geschichte gegangen, die jeder lebenskräftigen Religion innewohnt“ (Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode 1914, 39). Dann hatte diese Religion vielmehr eine höhere Legitimierung zum Protest gegen die sogenannte „Volksreligion“ und andersartige Religiosität überhaupt.

Aber sind in der obigen Darstellung des Ganges der Religionsgeschichte Israels auch die Nebenregulatoren dieses Ganges hinreichend berücksichtigt worden? Als solche Faktoren und Direktiven könnten ja teils innere Fortschritte von Israels Kultur und teils wechselnde Völkerberührungen in Betracht kommen. Sind sie in der obigen Darstellung zu ihrem Rechte gelangt? Zu einer solchen Frage kann man sich hauptsächlich durch eine neueste Darlegung aufgefordert fühlen.<sup>1)</sup> Von Löhrs Gedanken könnte ich mir z. B. diesen zu eigen machen, daß „mit der fortschreitenden Kultur eine allmähliche Vergeistigung der Gottesanschauung Hand in Hand ging“ (S. 1013<sup>b</sup>), und das Wichtigste von dem, was er als den Einfluß des Wechsels der sozialen Kultur geltend macht (S. 1039), ist auch schon 1912 oben (S. 289. 369) bedacht worden, indem die Institution des Königtums und deren positiver Einfluß auf die Gestaltung der Idee vom vollkommenen Herrscher der Zukunft gewürdigt wurde. Ferner was die Lenkung der Religionsgeschichte Israels durch von außen her kommende Einflüsse anlangt, so habe ich (S. 295 ff. 395 ff. 446 ff. 472 ff.) eine Hauptaufgabe darin gesehen, die Tragweite, die dem Einflusse der kanaanitischen, assyrischen, babylonischen und anderer Kulturen auf die Gestaltung der alttestamentlichen Religion neuerdings vielfach zugeschrieben worden ist, auf ihr richtiges Maß zurückzuführen.

3. Endlich kann das Auge, welches die Geschichte der israelitischen Religion durchwandert hat, sich auch dies nicht versagen, noch einmal einen abschließenden Blick auf das Ziel dieser Religionsgeschichte zu werfen. Was aber dabei zu beobachten ist, kann und muß ich in folgende kurzen Worte kleiden.

Die israelitische Religion zeigt durch den Gang ihrer Entfaltung, wie er sich in ihren eigenen Geschichtsbüchern widerspiegelt (s. o. S. 620 ff. und vorher), daß sie — trotz ihrer überragenden Stellung innerhalb der Religionen des

<sup>1)</sup> Löhr, Kultur und Religion im alten Israel (in der Wochenschrift „Die Geisteswissenschaften“ 1914, 1011 ff.).



Altertums, wie dieselbe schon in ihrer einzigartigen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie liegt, — doch dazu bestimmt war, einer noch höheren Vollendung entgegenschreiten. Die Strahlen, welche die Gipfel der Prophetie Israels umleuchteten, wollten die Morgenröte eines noch helleren Tages sein. Um aber auch diesen letzten Satz dieser Geschichte der alttestamentlichen Religion nicht eines Beleges aus ihren Quellen entbehren zu lassen, braucht ja nur noch einmal an die Verheißung vom „Neuen Bund“ (s. o. S. 423—26) erinnert zu werden.



# Namen- und Sachregister

mit Einschluß der Abkürzungen und Umschreibungsmittel.

- 3 doppelter Spiritus lenis ist Zeichen eines starken Kehlkopfdruckes, des hebräischen Buchstaben *ʾAjin*  
 Aaron 156. 270<sup>3</sup>. 593  
 Aberglaube 80<sup>1</sup>. 467. 530  
 Abfall 625—28  
 Abigail 468  
 Abraham 34. 68. 97. 124. **148 ff.** 511. 551. 558. 611  
 Achan 231  
 Achijāmi 203  
 Achiqar 496<sup>3</sup>  
 Achnatōn = Amenophis IV.  
 Adam, zweiter 569<sup>5</sup>  
 Adapa-Mythus 178<sup>1</sup>. 180  
 Adiabene 531  
 Adler 448. 533  
 Adonis 320. 354<sup>1</sup>, vgl. 394<sup>3</sup>  
 Adrammelech 366  
 Adventszeit 456  
 Ägyptens Einfluß 50. 189. 319. 394<sup>2</sup>  
 Älteste 466  
 Äon, dieser u. jener 557 f. 578<sup>4</sup>. 616<sup>3</sup>.  
 ästhetische Pflichten 268. 556  
 Ahab 296. 328. 340  
 Ahas 390. 392  
 Ahnengräber 78 f.  
 Ahnenkult 68. 78. 90. 159  
 Ahriman 482<sup>2</sup>. 526; s. Angromainjus  
 Ahuramazda 480—83  
 Akiba 528. 618  
 Alexandria 492. 615<sup>5</sup>  
 Allāh 114  
 Allegorie 341. 443. 502  
 Allegorisierung 604. 605. 612  
 allgemein-menschlich 109 f.  
 Allherrscher 511 l. Z. 526  
 Allmacht 160. 170 f. 511  
 Almosen 541. 559 f.  
 Alptraum 181  
 Altar 101. **172.** 268. 273  
 Alûqa 182  
 Amārnatexte 318. 320 Z. 1. 391  
 Amenophis IV. 189  
 Amescha spenta 482  
 Am ha-ʾāreš 617—20  
 Ammonitische Götter 112  
 Amos 341—47. 356 f.  
 Amschaspands = Amescha spenta  
 Amulette 95. 530  
 Anahita 491  
 Anāth 298, vgl. Anathôth 419  
 ʾAnawīm „sich beugende“ 431. 620  
 Anblick Jahves 227  
 Angelologie s. Engel  
 Angesicht Gottes 514 Z. 1  
 Angromainjus 482—84  
 Animismus s. Ahnenkult  
 Anthropomorphismen 512. 605  
 Antichrist, Antimessias 579<sup>1</sup>  
 Anzeichen s. Omina und 575 f.  
 Apokalyptik 446. 502. 574  
 Apokatastasis 489 f. 586  
 Apokryphen 470  
 apologetisch 504<sup>2</sup>  
 Arabiens Einfluß 51. 61. 111—114. 203 f. 269 f.  
 Arier 211. 479 ff. 491 ff.  
 Aristobulos, Philosoph 499  
 Armilos 579<sup>1</sup>  
 Arsaciden 481<sup>1</sup>  
 Asa 340  
 Asasel s. Azazel  
 Ascher 70  
 Aschéra (Göttin) 297 f. 354  
 Asché(ē)re (Symbol) 298. 311. 407  
 Asima 395 Z. 1  
 Aschlemta 463  
 Asidäer 588 f.  
 Askese (220<sup>2</sup> 535) 541. 548. 600 Z. 1. 604, vgl. Wein!  
 Asmodi 525  
 Asser s. Ascher  
 Assuān 510 f.  
 Assyriens Einfluß 389—402  
 Astarte 296 f. 328. 340  
 Ast(h)aroht 297  
 astral 114 l. Z. 393  
 Astrologie 46. 124<sup>1</sup>. 125<sup>1</sup>. 323. 511. 531. 553 l. Z. 622<sup>1</sup>  
 AT. = Altes Testament  
 Atanach-ili 320  
 Athalja 328. 340  
 Athtar 112. 296<sup>4</sup>  
 Auferstehung 478<sup>2</sup>. 488. 581—85. 591. 597. 610 l. Z. 616<sup>3</sup>

- „Aufsätze“ s. Zusätze  
Auslegung 465 f. 574. 593. 599. 604.  
612. 617 Z. 1  
Ausrottung 555  
Aussätzige 535  
Auswahr-AT. = Die 7 Schriften des  
AT. in Auswahl neu übersetzt usw.,  
herausgegeben von Greßmann u. a.  
(Göttingen 1909—15; Vandenhoeck  
& Ruprecht)  
Avesta 479 f.  
Azazel 523<sup>2</sup>  
Azrija'u 210
- Ba'al 112. **295 f.** 330. 340; B. Berith  
296; B. Pe'ôr 112. 296  
Ba'alath 296  
Ba'aljada 302 f.  
Baalšemin 120<sup>3</sup>. 295<sup>1</sup>  
Ba'albilder 50. 295<sup>1</sup>. 298<sup>1</sup>  
Ba'alpropheten 139. 354  
bab. = babylonischer Talmud  
Babylonischer Einfluß 122 f. **322 f.** 369.  
**432 f. 446—50.** 472—79. 545  
Bätylien, Baith-il 104 f.  
Bakabäume 47<sup>1</sup>. 96  
Bama 309 f.  
Bann 221 l. Z.  
Banus (*Bavovs*) s. Einsiedler  
Barbaren 614  
Barsom 451. 485  
Bartverhüllung 86  
bâru 47. 133<sup>1</sup>  
Baruch 469  
BAT. = Beiträge zur Wissenschaft  
vom AT., herausgegeben von Kittel  
1908 ff.  
Bath qol (kol) 466 f.  
Bauernreligion 302. 335. 348  
Baum (heiliger) 94—97  
Baupfer 169. 313  
BDB. = Brown-Driver-Briggs, Hebrew  
and English Lexicon (Oxford 1906)  
Bedingtheit d. Bundes etc. 216 f. 376 f.  
Beduinenideal 125—28  
Beduinenreligion 302. 307 f. 349  
Beelzebub 296. 525  
Beelzebul 525<sup>3</sup>  
Bekenntnis s. Schemá 3 u. 611<sup>1</sup>  
Bel 448; bel ilânu 120  
Belial(r) 486<sup>1</sup>. 488. 525. 594  
Benjamin 70  
Berg (heiliger) 91—93. 109  
Berg Jahwes 205  
Berg des Stifts (91) s. Götterberg  
Berial 486; berith 214  
Beschneidung 175—177. 225. 533; 494<sup>3</sup>;  
Beschneidung des Herzens 408. 422<sup>4</sup>.  
438  
Beten 175. 271. 536. 558 f.
- Bethaven 251 Z. 1  
Bethel 68. 103. 250  
Bilderdienst 50 f. 167 f. **241—62.** 354  
Bildlosigkeit des legitimen Kultus  
241—62. 407. 451. 491. 533  
Bildung 495—98  
Bileam 63. 341  
Bischoff = Erich B., Babylonisch-  
Astrales in Talmud u. Midrasch (1907)  
Blut beim Opfer 173 f. 204. 559. 606  
Blutkommunion 89. 174  
Blutrache 266  
Rock(sdienst) 48. 109. 182. 251<sup>1</sup>  
böser Geist 231 f.  
Bousset = B., Die Religion des Juden-  
tums im neutestamentlichen Zeit-  
alter (1906)  
Brandopfer 173. 274. 313  
Brüste schlagen 87  
Buch des Lebens etc. 474<sup>5</sup>. 478  
Buchreligion 415 f.  
Bund 161. 213 ff.; neuer B. 423—26.  
594. 623 f.  
Bundesbedingungen 216 f. 237. 388  
Bundeheusch 484  
Bundesbuch 17 f. 184  
Bundeserneuerung 402—18. 460 f.  
Bundesforderungen 163 ff. 237 ff. 363 ff.  
425. 593. 621  
Bundeslade 245 f. 259. 335; 2 Mk. 24 ff.  
Bundesopfer 204. 214  
bundestreu 292, vgl. Chasidim  
Bundesvolk 193. 212 f. 215  
Buße 380<sup>3</sup>. 556 f. 576  
BZATW. = Beihefte zur Zeitschrift für  
die alttestamentliche Wissenschaft
- Cärimonialgesetz s. Zärimonialgesetz  
Caligula 509  
Camos 112. 328. 629  
Chabiri 153<sup>2</sup>  
Chacham 458  
Chamânim 295<sup>1</sup> 311<sup>1</sup>  
Chanukkafest 542  
Chasidim 292. 588<sup>1</sup>  
Cherubim 447 f.  
Chiun s. Kaiwan  
Chochma s. Weisheit  
Choni 536  
činvai s. Tschinwat  
Connubium 299 Z. 4, vgl. Mischehen  
Couard = L. C., Die religiösen und  
sittlichen Anschauungen der alt-  
testl. Apokryphen und Pseudepi-  
graphen (Gütersloh 1907, C. Bertels-  
mann)
- Dach, Kult auf ihm 392<sup>2</sup>  
Dämonen 78 f. 109. 182. 475. 483. 524 f.  
daëva 482<sup>7</sup>

- Damaskusschrift 592—95  
 Damaszener Juden 624  
 Dan, Stadt 255  
 Danielbuch 468. 588<sup>1</sup>  
 Dankopfer 537  
 David 68. 334—37. 377. 426. 443 f.  
     562 f. 565  
 Deboralied 24; Debora 317  
 Dekalog 184 f. 263. 609  
 Denksäule 106 f.  
 Denkwort 530. 618<sup>2</sup>  
 Depotenzierte Götter 69. 154 f.  
 Derwische vgl. 139 f.  
 Determinismus 428. 503<sup>4</sup>. 553. 591.  
     594. 596. 600  
 Deuterocesaja 368. 378. 441. 446  
 Deuteronomium 402—18. 419 f.  
 Diabolus „Verleumder“ 525  
 Diaspora 473 f. 491 f. 510. 622<sup>1</sup>  
 Dilatationsgesetz s. Prosbol  
 Dogmen 612, Anm.  
 drei Tage (488. 575)  
 Drohung 292. 373  
 Drusilla 533  
 Dschinn 77  
 Dualismus 482. 522—26; 617; 610  
 Dusares 61<sup>3</sup>  
  
 E = Elohist (vgl. S. 17 und 34<sup>2</sup>)  
 Ebal 92  
 Ecclesiastes s. Kohèleth  
 Eden 448. 570  
 Edomitische Götter etc. 112. 531  
 Ehehindernisse (vgl. 299 Z. 4) 485<sup>2</sup>. 532.  
 Eheteufel s. Asmodi  
 Ehud 324  
 Eid 599. 601  
 Eifer nicht = Eifersucht 240<sup>4</sup>. 399 f.  
 Eiferbild 56. 394  
 Eigentumsvolk Gottes 235. 288  
 Einheit Gottes s. Monotheismus  
 Einschnitte (in die Haut) 88  
 Einsiedler: Banus bei Josephus, Vita,  
     K. 2: *κατὰ τὴν ἐρημίαν διατρίβει*, vgl.  
     598. 604 f.  
 Einzigartigkeit 240  
 Ekstase 136—39. 145 f. 605<sup>1</sup>  
 El eljon 120; El schaddaj 160. 170 f.  
 Elephantine 510 f. 543<sup>1</sup>  
 Eli 25. 287  
 Elia 240. 247. 328 f. 340. 456. 561 f.  
 Elisa 329<sup>1</sup>. 346  
 Elohim 163—66  
 Elohist 18. 164  
 Enc. = Encyclopaedia  
 Endogamie 74  
 Engel des Herrn (Jahwes) 172. 179 f.;  
     des Angesichts 511; des Bundes  
     456; Engelfall 181; böse Engel (475)  
     488. 522 f. (vgl. Satan); Engelnamen  
     449; 521; Engelklassen 521 f.; vgl.  
     Erzengel; Schutzengel; Strafen-  
     591. 594. 597. 601  
 Enlil 180  
 Entlehnungstheorie 55. 182. 324. 400 f.  
 Entsagungsgelübde 536  
 Enthusiasmus 136—40. 425. 428. 605<sup>1</sup>  
 Entwicklung 78<sup>1</sup>. 240 f. etc. 626 l. Z.  
 Ephod 249 Z. 1. 252—55  
 Epispasmus 494<sup>3</sup>  
 Erbsünde 551 f.  
 Eremit, vgl. Einsiedler  
 erhobene Hand 555  
 Erlöser-Gott 177 f. 369 ff. 614 f.  
 Erlösungsreligion 162. 339. 487  
 Erscheinungsform, wechselnde 201  
 Erscheinungsstätte 239. 304 f. 338.  
     358<sup>1</sup>. 407. 434  
 Erstgeborener, Opferung 219 f. 223 f.  
     281 f. 366  
 Erstgeburtsrechte 65 f. 204. 269  
 Erwählung Israels 161. 192. 235  
 Erzengel 474. 486. 521  
 Erziehung 235 f. 424. 541 f.  
 Esra 457. 460—462  
 Essäer (Essener) 598—603  
 Esther (Prophetin) 468  
 ethischer Monotheismus 358—61  
 Eudämonismus s. Utilitarismus  
 Ewige Norm 621 f.  
 Exegetische Regeln 465 f. 612  
 Exil 432—52  
 Exogamie 74  
 Ezechiel s. Hesekiel  
  
 Falaschas 463<sup>2</sup>. 554<sup>1</sup>. 621  
 Familie 64 ff.  
 Familienkultus 66 f. 68  
 Fasten 367. 535. 559  
 fatalistisch 554 Z. 1. 600  
 Fegefeuer s. Purgatorium  
 Feindesliebe 267. 549  
 Feinmehl 536 l. Z.  
 „Feldteufel“ (Schedim) 298. 367  
 Fels 97—99. 570<sup>2</sup>  
 Felsaltar 100 f. 273  
 Fessel 601. 607. 610  
 Festzeiten 177. 276 ff. 314. 542 f. 613  
 Fetischismus 90—108. 160 Z. 2  
 Fett 173. 559  
 Feuerdämon 200 Z. 1. 218  
 Feuersäule 172. 200  
 Fides (specialis) 507. 557 f. 611  
 Fischsymbol 587<sup>1</sup>  
 Fragments etc. 592—95  
 Frauen, Stellung zur Religion 25 f. 45.  
     530  
 Freistädte 266  
 Fremdengesetze 267 f. 438, vgl. Parti-  
     kularismus und Barbaren



Fremdling 267. 531<sup>3</sup>. 533  
 Friedopfer s. Dankopfer  
 Fromme s. Chasidim  
 Frucht bäume 409  
 Fürbitte 175. 434. 522. 560  
 Furcht des Herrn 497. (501.) 545<sup>2</sup>  
 Fürst der Finsternis etc. 525

**Gabriel** 521  
 Gad 69 f.; 47. 351<sup>3</sup>  
 Garizim 92  
 Gâthäs 479—81  
 Gebet s. Beten  
 Gebetsplatz s. Proseuché  
 Gebetsriemen 530. 618<sup>2</sup>  
 Gebetsstunden 543  
 „Geburtsdämon“ = Jiphtachel, falsch  
 bei Bertholet, Kulturgeschichte Isr.  
 (1919), 48. Denn Jahwe öffnet und  
 schließt den Mutterschoß (Gen. 29,  
 31 usw.)  
 Geburtsschmerzen 575  
 Gefärbte 592  
 Ge(h)enna = Gehinnom 477. 489. 585 f.  
 Gegenwartsstimmung 561  
 Gehorsam 292  
 Geist Gottes 182. 231 f. 466. 513 f. 534  
 Geistesglaube 73, vgl. Dämonen  
 Geistigkeit des Kultus 54; vgl. Bild-  
 losigkeit  
 Gelübde 536  
 Genialität, religiöse 140—42  
 Genius loci 68  
 Gër, Fremdling 531<sup>3</sup>  
 Gerechte 435. 560. 623  
 Gerechtigkeit Gottes 226 ff. 356. 432  
 Gerichtswissagung s. Drohung  
 Geschlechtsregister 533 Z. 10 v. u.  
 Gesetz 237 ff. 363. 409. 460 ff.; 559; 589 f.  
 596. 618; 621 f.  
 Gesetzesfreude 539 Z. 1. 543  
 Gesetzeslehrer 464<sup>1</sup>  
 Gesicht s. Vision  
 Gestirndienst 48. 124 f. 392 f. 622<sup>1</sup>  
 Gewissen s. Schuldbewußtsein  
 Gewittergott 200. 218. 306  
 Gibeoniten 221<sup>2</sup>. 490 l. Z.  
 Gihon = Gichon 93  
 Gideon 252—54. 286. 299. 317  
 Gilgal 100  
 Gilgamesch 398<sup>1</sup>  
 Ginn s. Dschinn  
 Glatzescheren 88  
 Glaube 177. 381. 505 ff. 557 f. 611  
 gläubig-demütig s. 3Anawim  
 Gnosis 508. 616  
 Götterberg 91 f. 448 f.  
 Göttin 241. 296 f. etc.  
 Götzen 47 f. 359<sup>2</sup>. 398

Götzendienst 47—50. 354. 407  
 Götzenopferfleisch 535<sup>3</sup>  
 Gog 444  
 Gott: Abrahams etc. 192 etc.; G. des  
 Himmels 511; Gottes Dasein 508;  
 vgl. Jahwe und Allmacht, Gerechtig-  
 keit, Heiligkeit, Langmut, Liebe;  
 König etc.  
 Gottesbild 241. 261. 322. 451. 485. 491.  
 509  
 Gottesgarten 448 (Luth.: 13)  
 Gottesherd 358<sup>3</sup>  
 Gottesnamen, wechselnde 170 f. 195.  
 303. 331. 357. 513  
 Gottesreich 286 f. 333 f. 361. 380<sup>4</sup>. 487.  
 518<sup>4</sup>. 569<sup>4</sup>  
 Gottes Tochter 464  
 Grabhöhle 10, vgl. 97  
 Grabsäule 107  
 Gräköphile 493 f. 495  
 Grätz = Heinr. G., Emendationes Ve-  
 teris Testamenti (1892)  
 Greuel 398  
 Griechen s. Hellenistisch  
 Gymnasion 493  
**Haaropfer** 89  
 Habakkuk 455  
 Habiri s. Chabiri  
 Hadad (Gott) 112  
 Hadadrimmon 394<sup>3</sup>  
 Hades s. Sche'öl  
 Händewaschen 535  
 Häretiker 576 Z. 6. 585 f. 616  
 Haggai 441. 466  
 Halakha 465 f.  
 Halbnomaden 126<sup>2</sup>  
 Hammurapi 4. 263 f. 266 f.  
 Handauflegung 466<sup>7</sup>  
 Haphthäre 544  
 Har(r)an 61  
 Hausgott 67. 243 f.  
 Heer des Himmels 392. 407  
 Heiden 235 f. 535. 551; vgl. Universalis-  
 mus; Gericht über sie als Feinde  
 des Reiches Gottes 444. 580 f.  
 Heil, künftiges: s. Verheißung u. 444 f.  
 Heilseschatologie 178. 369—72  
 Heilig, -keit 234 f. 356 f. 432; der Hei-  
 lige Israels 356 f. vgl. 518<sup>3</sup>; die Hei-  
 ligen 523; 536  
 Heiligtum, mosaisches etc. s. Stiftshütte  
 und Tempel  
 Heilsglaube 558  
 Heilsoffer s. Dankopfer  
 Heimarménē 503<sup>4</sup>. 591. 597<sup>1</sup>. 600  
 Helden 286  
 Hellenischer Einfluß 491—505  
 Hellenisten 498—517; 605—15  
 Henoch 470. 477. 584<sup>2</sup>

- Henotheismus 113. 115. 119<sup>1</sup>. 240<sup>4</sup>  
 Herakles 494 Z. 8  
 Heraklit 500 Z. 4  
 Herodes I. 495  
 Heroengrab 80 Z. 12  
 Heros eponymos 70  
 Herrlichkeit Gottes 449  
 Herz 408. 424 f. 438. 548; Propheten  
 des Herzens 145  
 Hesekiel 432—49  
 Hethiter 17. 59  
 Heuchler 592 Z. 9  
 Hierodulen 51. 264. 315. 407  
 Hillel 473. 528. 548 l. Z. 577. 619  
*himā* 200 l. Z.  
 Himmel, ihre Zahl 475. 487. 529 f.;  
 statt Gott gesagt 518; neuer H. 586  
 Himmelreich 487. 518<sup>4</sup>. 569<sup>4</sup>  
 Himmelskönigin 393. 395  
 Himmelsleiter 182  
 Hindin 182 Z. 6  
 Hinnom s. o. Ge(h)enna  
 Hiobgedicht 503. 527  
 Hiskias Reform 399  
 HK. = Handkommentar zum A. T. (Göt-  
 tingen, Vandenhoeck & Ruprecht)  
 Hobab 209 Z. 2  
 Höhenkult 268 f. 310. 403. 409 f.  
 Hölle s. Ge(h)enna  
 Hofpropheten 351 f.  
 Hohepriester u. Prophezeien 468 f.  
 Hoherat s. Synedrium  
 Honig 322  
 Honover 483 Z. 9  
 Horeb s. Sinai  
 Hosea, Prophet 356. 357  
 Hüftenschlagen 87  
 Hüttenfest s. Laubhüttenfest  
 Humanität 267 f. 408 f.  
 huren s. nachhuren  
 Hydromantie 46 Z. 5 v. u.  
 Hypostasierung 513—18  
  
 Ia-u 197  
 ICC. = International Critical Com-  
 mentary (Edinburgh, Clark)  
 Ideale 128. 141. 381. 436 l. Z.  
 Idealisierung 512. 605  
 Idololatrie 50 f. etc. s. Bilderdienst  
 Idumäa s. o. Edomitisch!  
 Ihram 87 Z. 4  
 immerfliegend 94  
 Indifferenz 339  
 Individualismus 216. 426—31  
 Indogermanen 211. 325. 479—504  
 inneres Licht, Wort 425  
 Innerlichkeit 271 f. 408. 422. 425. 438.  
 530. 540. 548  
 Intellektualismus 500. 504. 546  
 Interzession 522  
  
 Isaak 68  
 Ischtar 115. 180. 297<sup>2</sup>. 398<sup>1</sup>  
 Isèbel 328  
 Isolierung 494 vgl. 54—58. 630  
 Israel 181 vgl. Hos. 12<sup>5</sup>  
 Išum 180<sup>4</sup>  
 Izates 531  
 Ized s. Jazata  
  
**J** = Jahwist (s. o. S. 17 und 34<sup>2</sup>)  
 Jael 205  
 Jahresanfang 321; s. Neujahr  
 Jahu [324. 334]. 510: spätere Verselb-  
 ständigung der Kurzform -jahu  
 Jahwe: Alter 35. 195 f.; Bedeutung 198  
 —201; Charakter 218—36. 306—8.  
 355—57. 397 f.; Herkunft 201—12.  
 334; Zerteilung 309. 406; Vermeidung  
 508<sup>4</sup>. 513; Jahwe Zebaoth  
 330—33  
 Jahwist 17  
 Jakob 35. 38. 59 f. 68. 71. 227 f.  
 Jama 211  
 Jamin (Gott) 70  
 Jason 493<sup>4</sup>  
 Ja'ûdi 210 Z. 8 v. u.  
 Jazata 482 Z. 5 v. u.  
 Jephthah 220 f.  
 Jeremia 419—31. 561 Z. 2 v. u.  
 Jerobeam I. 8. 251. 340. 585 l. Z.  
 Jerubbaal 317  
 Jerusalem 121. 258. 337 f. 358<sup>3</sup>. 409.  
 473. 494; das neue J. 450. 479. 580;  
 „obere“ J. 586.  
 Jesaja 356 f. 362 f. 377 f. 386 f.  
*jéser* 552. 586  
 Jesus Sirach 458. 468 f. 469 f. 471.  
 496—99  
 Jethro 205 f. 208 Z. 2 v. u.  
 Jobeljahr 281 Z. 5  
 Jochèbed 197  
 Joel 441<sup>2</sup>. 368 Z. 1  
 Johannes Hyrkanus 469. 495. 531  
 Jojakim (-qim) 421  
 Jonadab 127<sup>3</sup>. 205. 209  
 Joram 2 S. 8 io 210  
 Josaphat 340. 418  
 Joseph 154  
 Josephus 615  
 Josia 402. 407. 418  
 Josua 197  
 Jubeljahr s. Jobeljahr  
 Jubiläen, Buch der 470. 502  
 Juda, Deutung seines Namens 197<sup>1</sup>  
 Judentum 457 ff. 505 ff. 621—24  
 Judithbuch 502  
 Jungfrau als Seelengeleiterin 488 Z. 9  
 Jungfräulichkeit 220. 548. 600 Z. 1  
 Jus talionis 266<sup>3</sup>

- Kabbála 463 Z. 11  
 Kabod s. Herrlichkeit  
 Kades(ch) Barnea 93<sup>2</sup>. 194  
 Kainszeichen 203 Z. 2 v. u.  
 Kaiserverehrung 485. 509<sup>2</sup>  
 Kaiwan 391  
 Kalb, goldenes s. Stierkult  
 Kalendergottheit 177 Z. 4 v. u.  
 Kamos s. Camos  
 Kanaanitisierung 295—318  
 Kanon 415. 462 f. 470  
 Kappóreth (Sühndeckel) 560 Z. 1  
 Kardinaltugenden 607. 609  
 Karmel 92. 330. 364 Z. 5 v. u.  
 Kasteiung s. Askese  
 Kasuistik 535. 548  
 KAT. = Eb. Schrader, Keilinschriften  
 und A. T. (Berlin 1903, Reuther &  
 Reichard)  
 KB. = Keilinschriftliche Bibliothek (Ber-  
 lin, Reutner & Reichard)  
 Kauš (Gott) 112  
 KB.Lex. = Kurzes Bibelwörterbuch,  
 herausgegeben von Guthe (1903)  
 Kedéschen s. Hierodulen  
 KEHB. = Kurzgefaßtes exegetisches  
 Handbuch zum A. T. (Leipzig, Hirzel)  
 Kemósch s. Camos  
 Keniterhypothese 203—10  
 Kerüb 447  
 Keuschheit 266 Z. 6  
 KHK. = Kurzer Handkommentar zum  
 A. T. (Tübingen, Mohr)  
 Kibla s. Qibla 358<sup>3</sup>  
 Kinderopfer 169. 219. 223 f. 313. 366 f.  
 KK. = Kurzgefaßter Kommentar (Mün-  
 chen, Beck)  
 Kleinigkeitskrämerei 547 f.  
 Knecht Gottes oder K. Jahwes 571; von  
 fremden Herrschern gesagt 362  
 König, von Gott gesagt 366<sup>1</sup>. 391. 518;  
 Königin des Himmels 393  
 Königtum Jahwes 286 f. 333. 361. 518;  
 irdisches K. 333—40. 416 f. 453<sup>2</sup>.  
 531 Mitte  
 Körper als Fessel 601. 607. 610  
 Kohéleth 501 l. Z. 503. 527 f. 597 l. Z.  
 Kohler = Kaufmann K. (Cincinnati),  
 Grundriß einer systematischen Theo-  
 logie des Judentums (1910)  
 Kopfsteuer (Wellhausen) s. Tempel-  
 steuer  
 Korrektur (religiöse) 510<sup>1</sup>  
 Kriegführen 265. 361 f.  
 Kromlech 100  
 Kultgenossenschaft 64 ff.  
 Kultstätte s. Altar und 268. 403. 409  
 Kultur 125—28. 307 Z. 2 v. u. 338 Z. 3  
 v. u. 493 f. 495  
 Kultus in der Patriarchenzeit etc. 172  
 —77. 268—85. 409—13. 421 f. 438—42.  
 532—45  
 Kunst 182  
 Küssen 222. 393 Z. 5 v. u. (1 K. 19 18;  
 das Küssen des schwarzen Steins in  
 Mekka; 1 S. 10 1 etc.)  
 Laban 34. 59 f.  
 Lade Jahwes s. Bundeslade  
 Laien (?), auch opfernd 172 f. 204. 220.  
 288. 411. 422<sup>3</sup>  
 Langmut Gottes hat ihre Grenzen 356.  
 432. 585  
 Laubhüttenfest 62. 283. 471. 538  
 Launenhaftigkeit 225  
 Lebendiger Gott 198<sup>3</sup>. 359<sup>3</sup> vgl. 508  
 Leberschau 46  
 legitime Religion 26. 34. 43. 53 etc.  
 Lehrhaus 497  
 Lehrschriften 501 f.  
 Leib als Gefängnis 601 Z. 2. 607. 610  
 leidender Messias s. Messias  
 leihen 229<sup>1</sup>  
 Leontopolis 543<sup>2</sup>  
 Levi, Stamm 269 f. 565. 594<sup>1</sup>. 619<sup>1</sup>  
 Leviangehörige 215 f. 269 f. 404 Z. 4  
 Leviathan 182 Z. 5. 587<sup>1</sup>  
 Leviratshe 66 f.  
 Leviten 404<sup>2</sup>. 438 (Hes. 44 7 ff.)  
 Libertiner 615<sup>5</sup>  
 Licht, inneres 425<sup>1</sup>  
 Licht und Recht 47 Z. 1. 256. 468 Z. 5  
 v. u.  
 Lidzbarski = Mark L., Handbuch der  
 nordsemitischen Epigraphik  
 Liebe Gottes 356. 357. 408; L. zu Gott  
 408. 530 f.; L. zum Nächsten 267.  
 408 f. 547. 548<sup>1</sup>. 600  
 Liebeswerke 541. 560 Z. 6  
 Lilith 182. 524  
 Linksschläger 324 Z. 12  
 Löhr = Max L., Alttestamentliche Reli-  
 gionsgeschichte (1906)  
 Logos 606. 608. 609 f.  
 Lohnmotiv 549  
 Lokalgott 68. 103. 238—40. 304 f. 307.  
 434  
 Lokalisieren 309. 406  
 Lose, heilige s. Licht und Recht  
 Lust, die böse 551 f. 586 Mitte  
 LXX = Siebzig, Septuaginta (s. o.  
 S. 492 f. 605 f.)  
 Märtyrer 509. 531<sup>1</sup>. 559. 560  
 Magie s. Zauberei  
 Magier 481  
 magisch 530 vgl. 602 f.  
 Magog s. Gog  
 Mahloper 538 u. Opfermahlzeit!

- Makkabäer 495  
 Maleachi 441. 453. 456 f. 466  
 Malstein s. Maššébe  
 Manasse 393. 395. 401 f. 586  
 Manismus 78<sup>1</sup>  
 Manna 529 Z. 16 u. 32  
 Mantik s. Wahrsagerei  
 Marduk 116. 117. 450  
 Marti = Karl M., Geschichte der israelitischen Religion (1907)  
 Maššébe 101. 103 f. 247. 298. 310 f. 407 Z. 2  
 Maššothfest 283—85  
 Mašéma 486. 488. 594  
 Mazdajasna 483  
 Mazziqin 526. 529, Anm. 3  
 Mediziner 192  
 Mehl 536  
 Mekka 87<sup>2</sup>; s. *himā*  
 Melchisedek 121  
 Melècheth 393  
 Memra 520. 608  
 Menhir 104  
 Menschenopfer 168 f. 219—25; vgl. Bauopfer und Kinderopfer  
 Menschenvergötterung s. Kaiserverehrung  
 menschlich (allgemein m.) 58. 89 Mitte. 109 f. 129. 158 Mitte. 178. 324 Z. 1  
 Meru 91  
 Meschia 483  
 Messias 562<sup>2</sup> s. hauptsächlich S. 177 f. 290. 386. 426. 444. 561—88; Wesen und Amt des M. 378. 426; Begabung des M. 378; Leiden des M. 378. 378<sup>1</sup>. 571—73. 587; Ankunftstermin 443. 574—77; vgl. noch Präexistenz und Geburtswehen  
 Messias, Sohn Josephs 572  
 Mesusa 53. 618<sup>4</sup>  
 Metatron 477 Z. 2 v. u. 520  
 Metempsychose s. Seelenwanderung  
 MGWJ. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums  
 Mi. auch = Mischna, die Grundlage des Talmud (s. o. 463<sup>1</sup>)  
 Micha, der Ephraimit 255; M. ben Jimla 330. 351<sup>1</sup>; Micha, der Zeitgenosse Jesajas 351. 377. 378 f.  
 Michael 475. 521. 529 Z. 4 v. u.  
 Michal 45  
 Middôth 465  
 Milkom 112  
 Minäer 112 Z. 6 v. u.  
 Mincha 21<sup>1</sup>. 536 f.  
 Minim 616 f.  
 Mischehen 532 vgl. Connubium  
 Mission 531  
 Mithra 482. 488. 491  
 Mittelwesen 513—22. 609 f.  
 Mitverantwortlichkeit 230 f. 429 f. 552 f. 623  
 MNDPV. = Mitteilungen u. Nachrichten des Deutschen Palästinavereins  
 Moabitische Götter 112  
 Mohammedanismus 558<sup>2</sup>  
 Moloch 112. 313<sup>6</sup>. 366<sup>1</sup>  
 Mönchtum vgl. 600 Z. 1. 604  
 Monarchismus 117. 120  
 Mondkult 62. 207<sup>1</sup>. 297<sup>2</sup>. 393  
 Monojahvismus 405 Z. 2 v. u.  
 Monolatrie 114. 170. 238. 240. 354 f. 405  
 Monotheisierung 510<sup>1</sup>  
 Monotheismus s. Urmonotheismus; bei Semiten etc. 110—22; in Israel 170. 240 f. 358—61 („ethischer M.“) 399. 405. 508—10 (vgl. 513 ff.) 526  
 Moralgesetze 51 f. 172. 262—68. 364 f. 437 f. 545—54  
 Moralität 263—65. 364. 437 f. 540. 546—51  
 Morija 197  
 Mose 183. 188 f. 270<sup>2</sup>; nicht Priester: 191. 204<sup>1</sup>. 271  
 MT. = Massoretischer (d. h. überlieferter) Text des hebräischen A. T.  
 Mu'ezzîn 544  
 Mund 132; 529  
 Mutter Erde 49 f. 296<sup>4</sup> Schluß  
 MVAG. = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin  
 Mythen 180 f. 376<sup>1</sup>. 400 f. 450. — Mythologie 179—83  
 Mythologisierung 154—56. 180 f. 324. 370 f. 464 Z. 10 v. u.  
 Nabiismus 131 ff. 326 ff. 468 f.  
 „nachhuren“ 37  
 Nabu s. Nebo  
 Nächster 267<sup>2</sup>  
 Nächstenliebe s. Liebe  
 Nahas 77 Z. 2 ff.  
 Nahor 59 Z. 1  
 Nahum 401. 455  
 Name Gottes (vgl. Gottesnamen) 175 Z. 4. 261 Z. 15 v. u. 338. 407. 513. 519  
 Namentabu 407 Z. 7 v. u.  
 Napflöcher 101<sup>1</sup>  
 Nasiräer 276. 326  
 Nathan 289 f. 335 Z. 1  
 Nationalgott 161. 217. 238  
 Nationalismus: a) Wechselbeziehung von Nation und Gottesreich: 30 f. 228<sup>1</sup>. 336. 379. 389. 417; b) = Totalismus: 216. 426—31; c) 379 Z. 1 f. s. Partikularismus  
 Naturbeseelung 180. 182  
 Naturfeste 285 vgl. noch 613  
 Naturreligion 162<sup>2</sup>. 193. 262 Z. 3 v. u.  
 Nebo 132. 417. 418



- Nechuschtan s. Schlange (eherne)  
 Nergal 116. 180. 320 Z. 3  
 Neuer Bund 423—25. 592—95. 623 f.  
 Neujahr (babyl. 55 l. Z.) s. Jahresanfang  
 Neumond 279  
 Nimrod 124 Z. 4 v. u.  
 Ninib 298. 391  
 NKZ. = Neue kirchliche Zeitschrift  
 (Leipzig, Deichert)  
 Noachische Gebote 531<sup>3</sup>  
 Nomaden 125 f. 186 Z. 10 v. u.  
 Norden 448 f.  
 Ôb s. Revenant  
 Obelisk 295<sup>1</sup>  
 Oberströmung 56 Z. 15 v. u.  
 Ochlos 619 l. Z.  
 Oden 620<sup>2</sup>  
 Ölberg 92  
 Offenbarung 145 f.  
 OLZtg. = Orientalist. Literaturzeitung  
 Omina 46. 63. 95 Z. 1. 467  
 Oniastempel 543<sup>2</sup>  
 Opfer: Herkunft und Wesen 173 f. 313.  
 538. 606; Arten 21<sup>1</sup>. 273 f. 536 f.;  
 Material 322 f. 536 f.; Wert 271 f.  
 364 f. 412 f. 439—41. 539—42. 599<sup>6</sup>  
 Opfermahlzeit 174. 298 l. Z. 537 f.  
 Opus operatum 271 f. 365. 540. 550  
 vgl. 618  
 Ordination 466<sup>7</sup>  
 orientiert, religiös 172. 262. 545  
 Ormuzd 482<sup>1</sup> s. Ahuramazda  
 Ort, für Gott gesagt 519  
 Osiris 320  
 Ostern s. Passah und Maššôth  
 P = priesterliche Pentateuchschrift  
 (S. 34<sup>2</sup>)  
 Pädagogie des Gesetzes 439 f. 541 f.  
 Panbabylonismus 119. 318 f. 321—24  
 Pandora 553  
 Pannomismus 622<sup>1</sup>  
 Pannychis 605  
 Paradies 372 Z. 10 v. u. 477. 585 f.  
 Paraklet 614<sup>1</sup>  
 Paräsche 544  
 Parsismus 479—91. 526  
 Parteilung, vgl. Pseudopropheten, Volks-  
 religion und 588—620  
 Partikularismus: 1. = Nationalismus  
 161. 229. 379. 445 f. 454. 581. 587 f.;  
 2. = Untoleranz: vgl. bei Toleranz!  
 Passah 281—83  
 Patriarchenreligion 148—83  
 Patriotismus 262. 363. 495  
 Penaten s. Teraphim  
 Pentateuch(kritik) 14—21. 442. 460  
 Perikopen 544  
 Periodisierung 183  
 Persische Religion 451. 479—91. 526  
 Pessimismus 527—29. 578  
 Pethôr 63  
 Pfahl, heiliger 311<sup>2</sup>  
 Pfingsten s. Wochenfest  
 Pflanzenopfer s. Speisopfer  
 Phalluskult 49  
 Phariseer 589—92  
 Philo 609—15  
 Philosophie 496. 502 f. 591. 594. 596 f.  
 600 f. 607—9. 610. 616 f.  
 Politik der Propheten 361—63  
 Polydämonismus 72. 109. 160 vorl. Z.  
 Polyjahwismus 309. 406  
 Polytheismus 43 Z. 10 v. u. 60. 109 etc.  
 außerhalb Israels; nicht bei den Pa-  
 triarchen etc.: 163—67  
 Praecursor 456. 561 f.  
 PRE.<sup>3</sup> = Protestantische Realenzyklo-  
 pädie, 3. Aufl. (Leipzig, Hinrichs)  
 Prädestination s. Determinismus  
 Präexistenz des Messias 569 f.; P. der  
 Seelen 600. 607. 610  
 Prediger s. Kohêleth  
 „Priesterkodex“ 442  
 Priestertum 172 f. 204. 269—71. 458.  
 468 f. 539. 545; P. Israels 288 f.; all-  
 gemeines P. 425. 594 Z. 1. 599<sup>1</sup>  
 Probabilismus 550  
 Prophetentum 131—46. 326—30. 340 ff.  
 414 f. 452. 454 f. 463. 466. 468. 602<sup>1</sup>  
 Prophetenjünger 136 f. 326 f.  
 „Prophetenschulen“ 136. 326 f.  
 Falsche Propheten Jahwes 329. 350—54  
 Propheten des Baʿal etc. 354  
 Prosbol 549 Z. 2  
 Proselyten 531<sup>3</sup>. 533<sup>3</sup>. 588  
 Proselytentaufe 533 f.  
 Proseuché 543<sup>4</sup>  
 Proverbien s. Sprüche  
 Psalmen 336. 503  
 Psalmen Salomos 470  
 PSBA. = Proceedings of Society of  
 Biblical Archaeology  
 Pseudepigraphen 470  
 Pseudopropheten 329. 350—54  
 Purgatorium 489. 490<sup>5</sup>. 586  
 Purimfest 542  
 Qabbâla 463  
 Qeniterhypothese 203—9  
 Qibla 358, Anm. 3  
 qodâm 519 Z. 1  
 Qohêleth s. Kohêleth  
 Quellen, heilige 93 f.  
 Rabbi (Rabban) 458  
 Rabbinen 458 ff.  
 Rätsel des Lebens etc. s. Pessimismus  
 Rahab 450

- Rahel 45  
 Raphael 521  
 Rechabiter 126. 205. 209  
 Rechtfertigung 554. 558—61  
 Reform Hiskias etc. 399<sup>1</sup>. 407  
 Reformatoren 348 f.  
 Regenbogen 529<sup>1</sup>  
 Regenzauber 536<sup>3</sup>  
 Reich Gottes 286. 288. 333. 416; 377 f.  
 587; 569<sup>4</sup>  
 Rein und unrein 75. 275. 439 (vgl. 485  
 Z. 2). 535; 599  
 Reinigung 535  
 Religion 25 f. etc.; ihr „Subjekt“ 426 f.  
 Religiosität: a) 177. 299. 395. 408. 437;  
 b) innerliche Gesinnung gegenüber  
 Zärimonien: 268. 364 f. 421 f.  
 437 f. 540  
 Repha'im 84<sup>1</sup>. 86  
 Rest, der heilige 344. 379 f.  
 Reue Gottes vgl. 424; 605 Z. 2 v. u.  
 Revenant 46. 83<sup>3</sup>  
 Rhabdomantie 46  
 Rom 579<sup>1</sup>  
 § ein bei zusammengepreßter Kehle  
 hervorgestoßenes s. § = sch  
 Sabäer 112 f.  
 Sabäismus vgl. Sternkult  
 Sabbath 276—81. 548<sup>1</sup>; 548; 599  
 Sabbatherweg 548 Z. 8 v. u.  
 Sabbathjahr 281. 421 (Dt. 15, 12). 548  
 Z. 2 v. u.  
 Sacharja 441<sup>2</sup>. 466  
 „Sack“ 87<sup>1</sup>  
 Šaddik (gerecht) 560 f. 581<sup>1</sup>  
 Sadduzäer 595—97  
 Säulen s. Maššēbe  
 Säume 618<sup>3</sup>  
 Sagen 182. 401 Z. 10 v. u.  
 Sakkut 62. 391  
 Sakrament 174. 534; 602 f.  
 Salbung 101 f.  
 Salomo 337—39; 620<sup>3</sup>  
 Samaritaner 463. 490<sup>2</sup>. 549  
 Sammlung der Zerstreuten 579<sup>4</sup>. 614 f.  
 Sammael 486 l. Z.  
 Samuel 133—37. 326 f. 331. 333 f. 365<sup>1</sup>  
 Saoschjant (. nē) 483  
 Sara 61. 79. 97  
 Sasaniden 481<sup>2</sup>  
 Satan 475<sup>6</sup>. 486. 523 f. 525 f.  
 Saturn 277<sup>1</sup>. 391. 474 Z. 3 v. u.  
 Sauerteig 284 f.  
 Schaddaj s. El schaddaj  
 Schamir 529<sup>2</sup>  
 Schechina 520  
 Schelamim s. Dankopfer  
 Schemāz 399. 405. 509 Z. 4. 543 l. Z.  
 (deshalb auch auf dem Papyrus  
 Nash, vgl. mein „Die moderne Pen-  
 tateuchkritik“ 1914, 33—35)  
 Sche'öl 49. 476 f.  
 Schlachtopfer 68. 537  
 Schlange: a) alte 78 Z. 2. 490 l. Z. 525;  
 b) eherne 76 f. 260  
 Schlangenbeschwörer 47  
 Schöpfung 323<sup>4</sup>. 401 l. Z. 511. 529  
 Schreiberengel 448<sup>3</sup>. 475 Z. 3  
 Schrift 5; 529 Z. 17  
 Schriftgelehrter 457—59  
 Schriftgelehrsamkeit 457 ff.  
 Schriftpropheten 340—457  
 Schriftverlesung 544 Z. 1  
 Schürer = Emil Sch., Geschichte des  
 jüdischen Volkes im Zeitalter Christi  
 Schuhausziehen 85 Z. 7 v. u.  
 Schuldbewußtsein 293 f. 370. 428—31.  
 546 Z. 12 v. u. 554 f.; 551 Z. 10 v. u.  
 Schuldopfer 273 f. 554 f.  
 Schule s. Lehrhaus u. Synagoge  
 Schultz, Herm., meist dessen Alt-  
 testamentliche Theologie, 4. Aufl.  
 Schurpu 263<sup>3</sup>  
 Schutzengel 475. 522; 479 Z. 13  
 Schwachheitssünde 555  
 schwarmgeistig (136—40. 145.) 425  
 Z. 10  
 Schweinefleisch 75 Z. 9. 535  
 schwören 599. 601 Z. 4 v. u.  
 Šedeq (Gott) 366<sup>1</sup>  
 Seelen der Abgeschiedenen 488. 581<sup>4</sup>;  
 Seelenkult s. Ahnenkult; Seelen-  
 präexistenz 600 Z. 3 v. u. 607. 610;  
 Seelenvogel 476<sup>3</sup>; Seelenwanderung  
 610<sup>5</sup>  
 Segen 526 Z. 12. 544  
 Seher 133 f. 135  
 Seširim 48  
 Selbsterlösung 567 Z. 22 f. 550 f. 580  
 Z. 5; 416 Z. 2  
 Selbstgerechtigkeit s. Lohnmotiv  
 Seligkeit (488.) 581<sup>4</sup>. 586  
 Semitismus 99 Z. 10. 110—14  
 Septuaginta 493 Z. 1. 605 f.  
 Sibylle 470  
 Sichuth s. Sakkut  
 Siebenzahl 277. 448<sup>2</sup>. 475. 486 Z. 6  
 Silo 258. 269 Z. 1  
 Simeon 73  
 Sin 61 Z. 1. 117 Z. 6  
 Sinai 190 f. 200. 204 l. Z. 211 f.  
 Sinaibund 213  
 Sintflut 55. 183. 400  
 Sirach s. Jesus S.  
 Sklavenhalten 267; 600<sup>1</sup>. 604  
 Skythenstürme 444<sup>2</sup>. 449  
 Smend = Rud. S., Die Weisheit des  
 Jesus Sirach, hebräisch und deutsch  
 (1906)

- Solidarität 231. 429. 553 Z. 1 f. 623  
 Sonnengott 295 l. Z.; Sonnenkult 393;  
     Sonnenrosse 311<sup>1</sup>. 393. 599<sup>2</sup>  
 Sozialethik 267. 364. 438. 619 f.  
 Sosiosch s. Saoschjant  
 Speisegesetze 75. 275 Z. 8 v. u. 323  
     Z. 12. 535 Mitte (vgl. noch Fasten)  
 Speisopfer 330 Mitte. 453 Z. 17. 536 f.  
 Spenta mainju 486 Z. 3 f.  
 Sproß 426. 444  
 Sprüche 329 Mitte. 545 f.  
 Staatsreligion 417 f.  
 Stade = Bernh. S., Biblische Theologie  
     des A. T., Bd. 1 (1905), Bd. 2 (1911),  
     bearbeitet von Bertholet (Tübingen,  
     Mohr)  
 Stammgottheit 68—72. 154—56  
 Stammkult 64—70  
 Stammtheorie 153 f.  
 Steine (heilige) 97—108  
 Steinigung 52. 322 Z. 1  
 Steinkreis 100 Z. 8  
 Stellvertretung s. Solidarität und 561  
     Z. 1. 606. 623  
 Sterne 125 Z. 1. 323 vgl. Astrologie  
 Sternkult 114 l. Z. 295 l. Z. 393  
 „Stier“ (für Gott) 304  
 Stierkult 50. 251. 340  
 „Stift“ s. Berg  
 Stiftshütte 240 Z. 4; 268 f. 335  
 Stille im Lande 431 Ende. 620  
 Stimme s. Bath qol  
 Strafengel 448. 522  
 Stragericht 294. 432. 443  
 Sühnmittel 554—61 vgl. 606. 622 f.  
 Sühnopfer 232. 273 f. (vgl. 485.) 554—56  
 Sünde 234. 264. 268. 551 f. (vgl. *jéser*;  
     S. Jerobeams 251; Sündenbewußt-  
     sein 266. 292 f. 550 f.  
 Sündopfer 274 f. 554 f.  
 Surpu 263<sup>3</sup>  
 Symbetylos 106<sup>1</sup>  
 symbolische Handlung: a) 443<sup>2</sup>; b) 87.  
     126 Z. 10 v. u. 534. 602 f.  
 Synagoge 543 f.  
 Synedrium 459<sup>1</sup>  
 Synkretismus 355<sup>1</sup>. 396 Z. 15. 449  
     Z. 16 v. u.  
 Tabor 92  
 Tabu 75<sup>2</sup>. 407 Z. 7 v. u.  
 Ta'eb 490. 572<sup>2</sup>  
 tätowieren 88 Ende  
 Tag Jahwes 373—76. 400. 580 Z. 6 f.  
 Talmud 463<sup>1</sup>  
 Tammüz 178 Z. 1 f. 320. 378<sup>1</sup>. 394. 398<sup>1</sup>  
 Tatpropheten 340<sup>2</sup>  
 Taufe 533 f. 602  
 Taxiarchen 475 Z. 14  
 Taxo 490 Z. 5  
 Tehóm 69 Z. 4 v. u.  
 Tempel 337 f. 258 f. 312 f. 421; nach-  
     exilischer 441<sup>2</sup>. 539. 541 f. 599; zu  
     Elephantine und Leontopolis 543<sup>1</sup>;  
     im Messiasreiche 579 Z. 9 v. u. 586  
 Tempelhalle 497 Z. 10 f.  
 Tempelleibigene 219 f. 220<sup>2</sup>  
 Tempelprostitution 51 f. 264. 299<sup>1</sup>. 315.  
     407 Z. 7  
 Tempelsteuer 473  
 Tempelweihfest 542  
 Tephillin 530 Z. 13 f. 618<sup>2</sup>  
 Teraphim 62 f. 96. 249. 257<sup>3</sup>  
 Terebinthe 94 l. Z. 95 Ende  
 Test. = Testament s. „Bund“ und 502  
     Z. 10 v. u.  
 Teufel s. *daëva* (auch *dev* gesprochen)  
     und Diabolus  
 Thamar: a) 51 Z. 2 v. u.; 66 Ende;  
     b) 265 Z. 3 v. u.  
 Thamuz s. Tammüz  
 Tharah 34. 60<sup>4</sup>. 62<sup>3</sup>  
 Theater 495 Mitte  
 Theodicee 234 f. 527—29  
 Theokratie 286 f. 361 f. 416 f.  
 Therapeuten 603—5  
 Theudas 490<sup>3</sup>  
 Thora s. Tora  
 Ti'āmatu 69 Z. 3 v. u.; 450 Z. 13  
 Tiele-Södorblom = C. P. Tiesles Kom-  
     pendium der Religionsgeschichte,  
     4. Aufl. (1912), bearbeitet von Söder-  
     blom, 5. Aufl. (1920)  
 Tierkreis 393<sup>1</sup>. 450 Mitte. 475  
 Tierkult 73—78  
 Tieropfer s. Schlachtopfer  
 Tobijja 210 l. Z.  
 Tobit 469  
 Todesengel 522<sup>3</sup>  
 Toleranz 158. 207. (339 unrichtige). 549  
     (vgl. Partikularismus)  
 Tora s. Gesetz  
 Torheit 52  
 Totem 73<sup>2</sup>  
 Totemismus 73 f. 159 Z. 7 v. u.  
 Totes verunreinigt 535  
 Totenbefrager oder -beschwörer 46. 83.  
     355 (Jes. 8 18). 407  
 Totenerweckung 582  
 Totengeister 46. 82 f. 85 f. 90 und s.  
     Repha'im und Revenant  
 Totenopfer 81 f.  
 Totenreich s. Sche'öl  
 Totenspeisung 81. 407 Z. 8 (Dt. 26 14)  
 Tradition 150 f. 463 u. Anm. 1  
 Trankopfer 102 Z. 4. 126 Z. 4 v. u.  
 transzendental (bei Stade-Bertholet) 573<sup>1</sup>  
 Transzendentalisierung 512—20. 605  
 Trauerbrot 81 Z. 13  
 Trauergebräuche 84—88

- Traum 145<sup>1</sup>  
 Trieb, böser 552 vgl. *jéser*  
 Tröstungsbecher 82<sup>2</sup>  
 Tschinwatbrücke 488 Z. 5  
 TSK. = Theologische Studien und Kri-  
 tiken (Gotha, Perthes)  
 Tubukâti 475 Z. 4 v. u.  
 Tugend 607. 609  
  
 Übel 451. 491 Z. 8 v. u. 527—29  
 Überschüssige Leistungen 560  
 Unabbildbarkeit Gottes 243—62. 451  
 Z. 6 v. u.  
 unbekannter Gott 113. 115<sup>3</sup>  
 Ungelehrte 618<sup>1</sup>. 620  
 ungesäuerte Brote 284 f.  
 Unheilseschatalogie 372—76. 385—87  
 Universalismus 162. 290. 379. 381 Z. 1 f.  
 445 f. 453 Z. 10 f.; 587 Z. 3 v. u.  
 unrein s. rein  
 Unsichtbarkeit 245. 261  
 Unsterblichkeit 581<sup>4</sup>  
 Unterwelt s. Sche'öl  
 Unwissenheitssünde 555  
 Uria: a) 210; b) 392. 403 Z. 2 v. u.  
 Uriel 521  
 Urim u. Tummim s. Licht u. Recht  
 Urmensch 178 Z. 1. 477; 483 Z. 13  
 Urmonotheismus 130  
 Urväter 183. 400 Mitte  
 Urzeit 373 Z. 2  
 Utilitarismus 549  
  
 Venus 297 Z. 1. 393  
 Veräußerlichung 548. 588  
 Verantwortlichkeit 553 i. Z. vgl. Soli-  
 darity  
 verbergen (Schriften) 464<sup>3</sup>  
 Verdammnis (ewige) 586 Z. 1  
 Verdienst 560 vgl. Lohnmotiv  
 verdrießliches Bild s. Eiferbild  
 Verflachung 587 f.  
 Vergeistigung 367. 377 f. 621  
 Vergeltung(sglaube) 230. 429—31. 434 f.  
 591. 597 Z. 3  
 Vergrößerung 489. 548  
 Verheißung 177. 288 f. 368 f. 423. 426.  
 444. 562 f.; 591. 593 f. 596. 600. 613.  
 619. 623 f.  
 Versöhnungstag 555 Z. 3. 556 Z. 2  
 Versucher 525 Z. 17  
 Vision 144 Z. 7 v. u.  
 Volkspropheten 350—54  
 Volksreligion 27 Z. 3 v. u. 44—53. 96.  
 109. 128 f. 187 Z. 3 v. u. 257. 260.  
 299. 337. 366 f. 389 Z. 6. 394. 396 f.  
 450 Ende. 467 f. 530. 625—28  
 Vollmondtag 278—81  
 Vorhersagung 368  
  
 Vorläufer des Messias 456. 561 f.  
 „vorprophetisch“ 348 Z. 3  
 Vulkangott 218 Z. 6  
  
 Wächter (Engel) 475. 521. 594  
 Wahrreligion 215 Z. 5  
 Wahrheit 501; 575 Z. 10 v. u.  
 Wahrsagerei 46. 351 Z. 9. 355 Z. 4.  
 407. 467 f.  
 Wallfahrten 473  
 Waschung 535. 602  
 Wasser (heilige) 93 f.  
 WB. = Wörterbuch, wie z. B. mein  
 Hebr. und aramäisches WB. zum A. T.  
 mit Einschaltung und Analyse aller  
 schwer erkennbaren Wortformen,  
 Deutung der Eigennamen und der  
 massoretischen Randbemerkungen,  
 Umschrift der arabischen usw.  
 Wörter, 2. Aufl. 1922 (Leipzig, Die-  
 terich)  
 Weber = Ferd. W., Jüdische Theologie  
 auf Grund des Talmud (Leipzig 1897,  
 Dörrfling & Franke)  
 Weib (Stellung desselben) 45. 409  
 Weihrauch 537  
 Wein 126 etc., Verwerfung bei den  
 Rechabitern (126), Nasiräern (276)  
 und Therapeuten (604)  
 Weisheit 458. 495—501; die objektive  
 W. 515—18. 608  
 Weisheit Sal. 502 Z. 1. 607 f.  
 Weissagung und Erfüllung 377 f. 630 f.  
 Welt, künftige: vgl. Äon u. 586  
 Weltbild 182 Ende. 475 f.  
 Weltbrand 376<sup>1</sup>. 478. 489 vgl. 585  
 Weltenfrühling 177 Z. 3 v. u. vgl. 370  
 —73. 378<sup>1</sup>  
 Weltflucht 126 Z. 2 u. Askese  
 Weltgegenden 448 Z. 3 f. 474 Z. 8 v. u.  
 Weltgericht 374—76. 400. 585  
 Weltmacht 444<sup>3</sup>. 581<sup>2</sup>  
 Weltzeitalter 183. 483. 577. 578<sup>4</sup>  
 Wen-Amon 139 Mitte  
 Werke, gute 559 f. 576 Z. 3 v. u. 618  
 Ende  
 Westphal = Gust. W., Jahwes Wohn-  
 stätten nach den Anschauungen der  
 alten Hebräer (Gießen 1908, Töpel-  
 mann)  
 Widersacher s. Satan  
 Wiedergeburt 557  
 Wiederherstellung aller Dinge s. Apo-  
 katastasis  
 Willensfreiheit 429 Z. 10. 435 Z. 18 v. u.  
 553. 594. 596 Z. 2 v. u.; 591. 600  
 Winde, die vier 448 Z. 9  
 Wochentage als halbe Feiertage 543  
 Wort s. Logos  
 Wucher s. Zinsen nehmen



- Wüstenreligion 43 Z. 7 f. 110. 125—28.  
302 Z. 5. 307 f. 349 Ende
- Yama s. Jama
- z** in der Umschreibung fremder Ausdrücke (außer äth., ital., poln.) = **s** in leise
- Zadok s. Šadoq 591<sup>2</sup>, 595<sup>2</sup>
- Zadokite 443<sup>1</sup>, 548<sup>3</sup>, **592—95**, 624
- Zärimonialgesetz 172—77, 268—85.  
364—68, 409—13, 421—23
- Zanzam 93 Z. 4 v. u.
- Zarathustra 479—81, 628
- Zass. = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete
- ZATW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Gießen, Töpelmann)
- ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft (Leipzig, Brockhaus)
- Zauberei 47, 262, 530 Z. 16 ff. 536<sup>3</sup>
- Zebaoth 330—33
- Zedekia 421 Z. 4, 443 Z. 2 v. u.  
die zehn Stämme 579<sup>4</sup>  
Zeichen (der Zeit) 575 f.  
Zeitalter s. Weltzeitalter  
Zeloten 591 Z. 10  
Zemach 426 Z. 10, 444 Z. 2  
Zendavesta = Avesta (479) in der Zendsprache (481<sup>4</sup>!)  
Zentralheiligtum 268<sup>1</sup>, 409 f.  
Zentralisierung 410 f.  
„Zerreißen“ 85, 87 Z. 6 v. u.  
Zinsen nehmen 267, 438 Z. 1  
Zion 91 Z. 9 v. u. 358<sup>3</sup>  
Zippora 175<sup>5</sup>, 176<sup>3</sup>, 225 Z. 10 v. u.  
Zizith 618<sup>3</sup>  
Zöllner 620 Z. 10  
Zorn Gottes 233 f.  
Zoroaster s. Zarathustra  
Zusätze (der Ältesten) 466 Z. 5 ff. 588  
Z. 4 v. u. 589 f. 593 Z. 8 f. 596 Z. 6 f.  
Zwischenzustand 488 Z. 4 f. 600 l. Z.  
Zwölfzahl 107 Z. 12 v. u. 330 Z. 14, 450  
Mitte

# Stellenregister.<sup>1)</sup>

## Genesis

1 2 519<sup>1</sup> 609  
 26 164<sup>4</sup> v. u.  
 27 520  
 2 3 277<sup>6</sup> 400 f.  
 4b 196 400 f. 513<sup>9</sup>  
 7 50<sup>1</sup>  
 3 14 201<sup>3</sup> 291  
 15 565<sup>1</sup> 613  
 19 491 l. Z.  
 22 165 553<sup>2</sup>  
 4 3 21<sup>1</sup> 173<sup>8</sup>  
 4 384<sup>15</sup>  
 10 226<sup>12</sup> 529<sup>15</sup>  
 13 429<sup>19</sup>  
 14 307<sup>17</sup>  
 15 203<sup>2</sup> v. u. 307<sup>19</sup>  
 17 ff. 400 402<sup>6</sup>  
 26 196<sup>1</sup> 211<sup>3</sup>  
 5 3 ff. 183<sup>2</sup>  
 24 477<sup>20</sup>  
 6 1 181 523<sup>7</sup> 525<sup>1</sup>  
 7 606<sup>1</sup>  
 9 ff. 183<sup>4</sup> 401<sup>1</sup>  
 13 165<sup>4</sup>  
 7 2 75<sup>2</sup>  
 8 20 273<sup>5</sup> v. u.  
 21 173<sup>7</sup> v. u. 294<sup>21</sup>  
 552<sup>6</sup>  
 9 5 201<sup>3</sup>  
 13 529<sup>1</sup>  
 16 165<sup>17</sup>  
 26 35<sup>4</sup>  
 10 8 16<sup>9</sup> v. u.  
 21 35<sup>1</sup>  
 22 16<sup>6</sup> v. u.  
 11 1—9 238<sup>5</sup> v. u. 512<sup>15</sup> v. u.  
 7 165<sup>11</sup> v. u.  
 26 149 l. Z.  
 28 114<sup>4</sup> v. u.  
 29 61<sup>12</sup> v. u.  
 31 34<sup>3</sup> 61<sup>12</sup> v. u.

## Genesis

12 1 34 62<sup>7</sup> 123<sup>5</sup>  
 511<sup>5</sup> v. u.  
 2 378<sup>13</sup>  
 3b 177<sup>8</sup> v. u. 237<sup>2</sup> 613  
 6 95  
 7 9<sup>1</sup>  
 10 ff. 126<sup>4</sup>  
 13 18 95<sup>10</sup>  
 14 1 ff. 7<sup>2</sup> v. u.  
 5 f. 17<sup>1</sup>  
 22 121<sup>7</sup>  
 15 2 66<sup>9</sup>  
 5 125<sup>1</sup>  
 6 177<sup>15</sup> 506 f.  
 7 123<sup>5</sup>  
 16 7 172<sup>13</sup>  
 13 166  
 14 94<sup>10</sup>  
 17 1 160<sup>13</sup>  
 15 61<sup>8</sup> v. u.  
 18 17 161 l. Z.  
 23 ff. 175<sup>3</sup>  
 32 623<sup>13</sup>  
 19 24 200<sup>22</sup>  
 29 623<sup>13</sup>  
 20 3 ff. 227<sup>18</sup>  
 6 229<sup>3</sup>  
 7 161<sup>3</sup> v. u.  
 11 172<sup>24</sup>  
 17 175<sup>3</sup>  
 21 19 30 93<sup>9</sup> v. u.  
 33 166  
 22 2 172<sup>5</sup> v. u.  
 10 366<sup>2</sup> v. u.  
 12 219<sup>16</sup>  
 13 529<sup>19</sup>  
 14 92<sup>9</sup> f.  
 23 3 ff. 178  
 9 10<sup>26</sup>  
 24 2 48<sup>16</sup> v. u.  
 4 74<sup>3</sup> v. u.

## Genesis

24 22 125<sup>2</sup> v. u.  
 25 [21 166<sup>2</sup> v. u.]  
 22 172<sup>3</sup> v. u.  
 31 220<sup>4</sup>  
 34 227 l. Z.  
 26 10 231<sup>16</sup>  
 12 126<sup>10</sup>  
 32 93<sup>8</sup> v. u.  
 27 7 167 l. Z.  
 15 126<sup>17</sup>  
 27 165<sup>7</sup> v. u.  
 28 18 ff. 101—7  
 29 33 73<sup>4</sup> v. u.  
 30 11. 13 69<sup>11</sup> v. u.  
 14 126<sup>11</sup>  
 23 ff. 227<sup>20</sup>  
 31 3 59<sup>13</sup> v. u.  
 13 103 166 610<sup>2</sup>  
 19 335<sup>13</sup>  
 29 59<sup>11</sup>  
 30 62<sup>4</sup> v. u.  
 34 45<sup>10</sup>  
 42 519<sup>6</sup>  
 45 ff. 107<sup>2</sup>  
 49 107<sup>3</sup>  
 53 59<sup>7</sup> v. u.  
 54 537<sup>10</sup>  
 32 21 556<sup>3</sup>  
 25 ff. 181<sup>12</sup>  
 27 520<sup>2</sup> v. u.  
 34 1 ff. 270<sup>15</sup>  
 7 52<sup>7</sup>  
 35 2 ff. 268<sup>9</sup> 335<sup>12</sup>  
 7 520<sup>7</sup> v. u.  
 8 79 l. Z.  
 14 172<sup>5</sup> v. u.  
 18 70<sup>23</sup>  
 20 107<sup>8</sup>  
 36 38 112<sup>12</sup> f.  
 37 3 180<sup>4</sup>  
 7 126<sup>10</sup>

<sup>1)</sup> Die Stellen sind prinzipiell nach dem hebräischen u. griechischen Texte angegeben, aber meistens sind auch die Kapitel- und Verszahlen der Vulgata und der Lutherbibel hinzugefügt.

In Kursivdruck sind einige Stellen mitverzeichnet, die auf der betreffenden Seite auch noch hätten angeführt werden können. — Eine hochgestellte kleine Zahl bezeichnet hier, wie überall, eine Anmerkung, eine untenstehende kleine Zahl gibt die Zeile an.

**Genesis**

37<sup>24</sup> 180<sup>6</sup> v. u.  
 34 86<sup>5</sup>  
 38<sup>21</sup> 315<sup>10</sup>  
 26 467<sup>12</sup> v. u.  
 39<sup>9</sup> 266<sup>3</sup>  
 41<sup>45</sup> 51<sup>4</sup>  
 44<sup>5</sup> 46<sup>4</sup> v. u.  
 45<sup>10</sup> 186<sup>4</sup> v. u.  
 47<sup>29</sup> 149<sup>10</sup> v. u.  
 49<sup>5-7</sup> 270<sup>1</sup>  
 8-12 289<sup>16</sup>  
 18 378<sup>14</sup>  
 24 304<sup>18</sup>  
 25 182<sup>5</sup> v. u.  
 26 572<sup>7</sup> v. u.  
 50<sup>24 f.</sup> 80<sup>11</sup>

**Exodus**

2<sup>15</sup> 194<sup>18</sup> v. u.  
 18 208<sup>3</sup> v. u.  
 3<sup>1</sup> 189<sup>4</sup> v. u.  
 5 268<sup>11</sup>  
 6 227<sup>8</sup>  
 7 215<sup>23</sup>  
 8 218<sup>10</sup> v. u.  
 10 191<sup>2</sup> v. u.  
 11 191<sup>12</sup>  
 13 205<sup>2</sup>  
 14 198-211  
 18 281<sup>12</sup>  
 20 228<sup>f.</sup>  
 4<sup>1</sup> 204<sup>14</sup>  
 16<sup>f.</sup> 529<sup>17</sup>  
 22 452<sup>15</sup>  
 24 175<sup>f.</sup> 522<sup>9</sup> v. u.  
 27 92<sup>7</sup>  
 30 195<sup>13</sup> v. u.  
 5<sup>1</sup> 281<sup>14</sup>  
 6<sup>2 f.</sup> 196<sup>7</sup>  
 20 197<sup>10</sup>  
 23 42<sup>2</sup>  
 7<sup>1</sup> 140<sup>12</sup>  
 11 47<sup>22</sup>  
 10<sup>9</sup> 281<sup>15</sup>  
 11<sup>2 f.</sup> 228<sup>f.</sup> 267<sup>3</sup>  
 4 608<sup>7</sup> v. u.  
 12<sup>3 ff.</sup> 281<sup>f.</sup>  
 6 280<sup>9</sup> v. u.  
 14 621<sup>12</sup>  
 21 283<sup>3</sup>  
 22 618<sup>4</sup>  
 29 608<sup>7</sup> v. u.  
 35<sup>f.</sup> 228<sup>f.</sup>  
 38 17<sup>16</sup>  
 42 605<sup>17</sup>  
 13<sup>2</sup> 220<sup>14</sup>  
 12<sup>f.</sup> 224<sup>2 f.</sup>  
 19 80<sup>11</sup>  
 14<sup>19</sup> 200<sup>19</sup>

**Exodus**

15<sup>1 b</sup> 605<sup>20</sup>  
 11 240<sup>4</sup> v. u.  
 18 286<sup>4</sup>  
 24 292<sup>15</sup>  
 16<sup>15</sup> 529<sup>16</sup>  
 22 277<sup>6</sup>  
 17<sup>1 ff.</sup> 93<sup>10</sup> v. u.  
 6 529<sup>15</sup> 570<sup>2</sup>  
 18<sup>5 ff.</sup> 205<sup>f.</sup>  
 11 240<sup>3</sup> v. u.  
 12 537<sup>10</sup>  
 19<sup>4-6</sup> 217<sup>3</sup> 288<sup>f.</sup>  
 9<sup>ff.</sup> 200<sup>f.</sup> 240<sup>16</sup>  
 10 268<sup>9</sup>  
 11 92<sup>7</sup>  
 21 227<sup>7</sup>  
 20<sup>2</sup> 184<sup>f.</sup> 262<sup>ff.</sup>  
 3 238<sup>6</sup>  
 4 243<sup>15</sup>  
 5<sup>f.</sup> 230<sup>f.</sup> 429<sup>f.</sup>  
 7 261<sup>14</sup> v. u. 599<sup>9 f.</sup>  
 8 276-81  
 10 267<sup>l. Z.</sup>  
 12 216<sup>2</sup> 288<sup>13</sup>  
 17 263<sup>2</sup>  
 19 273<sup>10</sup>  
 21 338<sup>12</sup>  
 22 186<sup>f.</sup>  
 23 245<sup>11</sup> v. u.  
 24 268<sup>f.</sup>  
 26 253<sup>2</sup> 313<sup>4</sup>  
 21<sup>6</sup> 243-45  
 12 226<sup>18</sup>  
 13 266<sup>15</sup>  
 24<sup>f.</sup> 266<sup>6</sup> v. u.  
 26 267<sup>9</sup>  
 28 201<sup>3</sup> 596<sup>1</sup>  
 22<sup>7</sup> 244<sup>5</sup> v. u.  
 17/18 45<sup>11</sup> 530<sup>18</sup>  
 19 317<sup>13</sup>  
 20 267<sup>12</sup>  
 24 267<sup>14</sup>  
 28<sup>b</sup> 219<sup>19</sup>  
 23<sup>4</sup> 267<sup>6</sup> v. u.  
 12 277<sup>8</sup> v. u.  
 13 238<sup>6</sup>  
 15 283<sup>4</sup> v. u.  
 19 267<sup>l. Z.</sup>  
 21 407<sup>4</sup> v. u.  
 24 225<sup>15</sup>  
 25 307<sup>5</sup>  
 24<sup>2</sup> 519<sup>7</sup>  
 4 204<sup>10</sup> v. u.  
 5 219<sup>3</sup> v. u. 537<sup>10</sup>  
 6 214<sup>21</sup>  
 7 184<sup>6</sup>  
 10 519<sup>10</sup>  
 12 463<sup>1</sup> 529<sup>18</sup>  
 13 205<sup>1</sup>

**Exodus**

25<sup>7</sup> 252<sup>4</sup> v. u.  
 28<sup>30</sup> 468<sup>4</sup> v. u.  
 38 555<sup>12</sup>  
 29<sup>2</sup> 537<sup>1</sup>  
 13 46<sup>10</sup>  
 14 554<sup>7</sup> v. u.  
 33 556<sup>3</sup>  
 30<sup>19</sup> 535<sup>12</sup> v. u.  
 34 537<sup>5</sup>  
 32<sup>4</sup> 251<sup>1</sup>  
 10 217<sup>6</sup>  
 12 512<sup>13</sup> v. u.  
 26-29 269-71  
 32 474<sup>5</sup>  
 33 430<sup>5</sup>  
 33<sup>3 f.</sup> 288<sup>12</sup>  
 7 335<sup>3</sup> v. u.  
 11 237<sup>2</sup>  
 20 227<sup>7</sup>  
 34<sup>7</sup> 230<sup>f.</sup>  
 10<sup>ff.</sup> 262<sup>15</sup> v. u.  
 13 313<sup>4</sup> 327<sup>l. Z.</sup>  
 14<sup>f.</sup> 238<sup>7</sup>  
 16 299<sup>5</sup>  
 17 245<sup>7</sup>  
 18 283<sup>4</sup> v. u.  
 20 429<sup>4</sup>  
 21 277<sup>8</sup> v. u.  
 25 283<sup>9</sup>  
 28 246<sup>14</sup> 535<sup>8</sup> v. u.  
 29 192<sup>21</sup>  
 35<sup>31</sup> 515<sup>4</sup>  
 38<sup>8</sup> 220<sup>7</sup> v. u.

**Leviticus**

1<sup>4</sup> 556<sup>3</sup>  
 11 449<sup>2</sup>  
 2<sup>1</sup> 537<sup>1</sup>  
 11 322<sup>l. Z.</sup>  
 3<sup>1</sup> 538<sup>9</sup> v. u.  
 16 559<sup>20</sup>  
 17 621<sup>12</sup>  
 4<sup>1</sup> 554<sup>7</sup> v. u.  
 2 555<sup>18</sup>  
 5<sup>1</sup> 555<sup>21</sup>  
 7 323<sup>5</sup>  
 11 537<sup>1</sup>  
 13 274<sup>7</sup> v. u.  
 14 555<sup>1</sup>  
 15 539<sup>3</sup> v. u.  
 20 555<sup>2</sup> v. u.  
 6<sup>16</sup> 173<sup>13</sup> v. u.  
 18 449<sup>2</sup>  
 7<sup>13</sup> 285<sup>9</sup>  
 15 538<sup>16</sup>  
 23 559<sup>20</sup>  
 8<sup>7</sup> 252<sup>2</sup> v. u.  
 8 468<sup>4</sup> v. u.  
 10<sup>1</sup> 551<sup>1</sup>

## Leviticus

- 10 6 623 20  
 11 1 ff. 75<sup>2</sup>. 323 13  
 12 4 f. 275<sup>3</sup>  
     6 555 21. 556 16  
     8 323 5  
 13 1 ff. 275 4 v. u.  
     45 86 7  
 14 13 555 21  
 15 16 ff. 275<sup>3</sup>  
 16 1 ff. 554 6 v. u.  
     8 523<sup>2</sup>  
     22 556 3  
     29 367 8 v. u.. 535  
 17 1-9 68<sup>2</sup>. 410 4 v. u.  
     5 537<sup>5</sup>  
     6 559 20  
     7 168 17  
     11 606 18 ff.  
 18 16 67 17  
     21 225 3. 366<sup>3</sup>  
     25 429 1. Z.  
 19 5 538 16  
     14 166<sup>1</sup>  
     18 547 3 ff.  
     20 555<sup>3</sup>  
     26 46 14  
     28 88 4 v. u.  
     34 282. 574<sup>1</sup>  
 20 2 366<sup>3</sup>  
     6 254 9  
     15 f. 201 4  
     21 67 17  
     27 52 15 v. u.  
 21 5 88 3 v. u.  
     17 89 3. 268 12  
 22 25 532 14  
     27 f. 409 7  
     29 538 16  
 23 5 283 17 ff.  
     10 285 25  
     11 279 7 v. u.  
     16 285 15  
     17 285 9. 537 2  
 24 7 537 5  
     11 519 1. Z.  
     15 f. 166<sup>1</sup>  
     16 513 6  
 25 2 281 5  
     17 166<sup>1</sup>  
     36 267 14  
 26 1 108 8  
     6 371 17  
     30 311<sup>1</sup>  
     39 623 22

## Numeri

- 1 5 42 4  
 10 98 16  
 53 623 20

## Numeri

- 5 5 555 2 v. u.  
     6 f. 555 2  
     8 556<sup>3</sup>  
     15 537 6  
     18 ff. 621 4 v. u.  
 6 1 ff. 276 5  
     11 554 6 v. u. 555 21  
     15 537 2  
     24 526 13. 544 11 v. u.  
     25 99 5  
 10 8 621 12  
     10 538 18  
     29 205 9. 209 2  
     33 269 1  
     35 259 1. Z.  
 11 24 f. 191 2 v. u. 140 12  
     29 534 9 v. u.  
 12 1 140 12  
     4 240<sup>2</sup>  
     6 137 7  
 13 26/27 194 16 v. u.  
 14 18 231 14  
     21 198<sup>3</sup>  
 15 3 537<sup>5</sup>  
     15 621 12  
     24 555 18  
     30 555 11 v. u.  
     37 544 1  
     38 618<sup>3</sup>  
 16 3 289 2  
     32 529 15  
 17 11 559 1  
 19 2 ff. 560 1. Z.  
     9 555 21  
 20 1 30 10  
     8 93 9 v. u.  
 21 9 76 f. 260 19  
     14 11 4 v. u.  
     17 f. 570<sup>2</sup>  
     29 112 16  
 22 5 63 10 f.  
     8 196 14  
     20 520 6 v. u.  
     28 529 16  
     34 231 23  
 23 3 63<sup>2</sup>  
     7 351<sup>2</sup>  
     21 19<sup>3</sup>. 18<sup>2</sup>. 286 4  
     23 46<sup>3</sup>  
 24 1 63 8  
     4 171 19  
     15 ff. 18 8 v. u.  
 25 3 112 12  
     7 555 6 v. u.  
 27 1 66 1  
     21 468 5 v. u.  
 28 17 ff. 285 26  
 33 52 168<sup>2</sup>  
 34 28 98 17

## Numeri

- 35 6 266 16  
     33 201 4. 429 1. Z.  
 36 1 ff. 74 3 v. u. 281 6

## Deuteronomium

- 1 1. 39 402-19. 430<sup>1</sup>  
 2 10 ff. 17 2 f.  
 4 6 a 621 2 v. u.  
     8 452 25  
     11 vgl. 200 16 ff.  
     12 245 9 v. u.  
     13 184 18. 246 14  
     19 235 14. 394 4  
     28 312 22. 359<sup>2</sup>  
     35 406 4 v. u.  
     39 vgl. bei 7 10!  
     41 266 16  
 5 4 273 10  
     6 278 12 v. u.  
     8. 9 a 243 15  
     9 b 430 9 v. u.  
     10 f. 407 21  
     12 276-81  
     14 408 3 v. u.  
     18 409 12  
     19 422 5  
     23 359<sup>3</sup>  
 6 4 405 18. 509 4.  
     618 5 v. u.  
     5 408 20. 418 15  
     7 3 f. 299 5  
     5 168<sup>2</sup>. 298 3 v. u.  
     313<sup>4</sup>  
     8 408 18  
     9 a b 406 4 v. u.  
     10 430<sup>1</sup>  
     13 296<sup>4</sup>. 408 18  
     9 9 535 8 v. u.  
     14 217 6  
 10 12 408 21  
     14 406 2 v. u.  
     16 408 6 v. u.  
     17 406 4 v. u.  
     19 409 6  
 11 1. 10 408 21 126 11  
     29 92 21  
     30 95 4  
 12 2 95 4 v. u.  
     3 107<sup>2</sup> 168<sup>2</sup> 313<sup>4</sup>  
     4 ff. 310 12 v. u. 407 21  
     412 2  
     6 537<sup>5</sup>  
     7 174 6 v. u. 538 7  
     8 310 12 v. u.  
     12 409 3  
     20 ff. 410 1. Z. 462 16  
     27 537 10  
     31 367 2  
 13 2 414<sup>2</sup>



**Deuteronomium**

13 4 (3) 408 22  
 6 407<sup>1</sup>  
 7 299 3  
 11 322 1  
 14 1 b 88 3 v. u.  
 3 ff. 75<sup>2</sup>  
 23 538 7  
 29 531<sup>3</sup>  
 15 1 f. 548 2 v. u.  
 11 f. 408 l. Z. 421 5  
 17 244 11  
 16 1 ff. 278 6 v. u. 281<sup>5</sup>  
 21 261 4 311 10 v. u.  
 22 407 3  
 17 3 48 21  
 5 17 408<sup>3</sup>  
 18 6-8 270<sup>3</sup> 404<sup>2</sup>  
 10 46 14 367 2  
 11 47 26 83<sup>2</sup>  
 15 613 5 v. u.  
 18 414 l. Z.  
 20 351 9  
 19 2, 20 266 11 52 10  
 20 5 409 5  
 19 409 9  
 21 1 ff. 201 4 429 3 v. u.  
 4 94 17  
 10 409 14  
 17 65 8 v. u. 220 4  
 22 6 409 7  
 8 429 3 v. u.  
 21 52 7  
 23 2 (1) 268 12  
 5 63 11  
 13 599 3  
 18 264<sup>2</sup>  
 20 267 14  
 24 1-4 429 3 v. u.  
 5 409 5  
 24 6 408 l. Z.  
 16 430 9  
 25 4 409 8 (Lv. 22 27 f.  
 Pv. 12 10)  
 25 5 67 2  
 26 5 59 22  
 14 81 10  
 27 4 93 11  
 12 92 21  
 28 34 138 6  
 36 312 23  
 58 519 l. Z.  
 68 443 10  
 29 10 270<sup>3</sup>  
 16 312 23  
 25 b 235<sup>2</sup>  
 28 503 4 v. u.  
 30 6 408 23  
 12 f. 476 19 f.  
 32 4 98 12 v. u.

**Deuteronomium**

32 8 b 522 10  
 10 38<sup>2</sup> 127 7  
 17 298 8 359<sup>2</sup>  
 39 406 3 v. u.  
 40 359<sup>3</sup>  
 33 2 305<sup>1</sup> 521 7  
 3 430 408 18  
 5 286 4  
 8-11 269 f. 468 4 537<sup>2</sup>  
 17 572 6 v. u.  
 19 92 20  
 34 6 529 19  
**Josua**  
 1 8 504 11  
 3 10 359<sup>3</sup>  
 4 5 100 6  
 6 10 6 v. u.  
 5 2 176 9  
 9 177 1 190<sup>1</sup>  
 7 6 86<sup>2</sup>  
 21 319 5  
 24 230 5  
 8 29 107 2  
 30 93 11  
 9 27 532 14  
 10 12 b 238 21  
 15 7 295<sup>1</sup>  
 17 3 66 1  
 18 1 ff. 299 8 v. u.  
 19 8 303 4  
 22 26 10 3 v. u.  
 24 2 34 7 60<sup>4</sup>  
 14 37 5 158 7  
 19 164 6  
 23 37 1  
 26 100 6 107 6 v. u.  
 31 326 11  
 32 80 11  
**Richter**  
 1 16 205 9 f. 209 4  
 33 295<sup>1</sup>  
 2 2 313<sup>1</sup>  
 11 296 14 299 6 v. u.  
 13 48 17 297 6  
 3 6 299 5  
 7 296 14  
 11 298 13  
 15 f. 324 13  
 4 4 45 15 134 3 v. u.  
 5 97 5  
 11 209 5  
 5 1 ff. 218 22 302 24  
 11 305<sup>2</sup>  
 15 154 13  
 20 239<sup>3</sup>  
 23 293<sup>2</sup> 331 13  
 24 209 5  
 31 408 12  
 6 1 299 6 v. u.

**Richter**

6 11 97 6  
 18 288 4 v. u.  
 19 313 18. 536 2 v. u.  
 20 101<sup>1</sup>  
 24 406 19  
 25 311 20  
 28 299 28  
 32 317 18  
 37 254 1  
 7 18 262 7 v. u.  
 20 207 l. Z.  
 8 19 359<sup>3</sup>  
 23 286<sup>3</sup>. 326 13  
 27 252-54  
 33 296 14  
 9 4 296 10  
 9-15 293<sup>2</sup>  
 23 182 13. 231 7 v. u.  
 27 314 3 v. u. 537 11  
 37 95 5 v. u.  
 10 6 296 14. 299 6 v. u.  
 16 335 13  
 11 24 239 17  
 31 ff. 220 18  
 40 221 10 v. u.  
 13 5 276 4. 326 14  
 15 313 18  
 19 101<sup>1</sup>  
 22 227 15  
 17 2 427 7  
 5 253 9 ff. 337 12 v. u.  
 7 215 4 v. u. 270 18  
 10 411 8  
 18 24 255 9  
 30 255 16 ff.  
 31 258 13. 299 8 v. u.  
 20 1 287 8 v. u.  
 6 52 7  
 16 324 13  
 34 535 8 v. u.  
**1 Samuelis**  
 1 3 7 l. Z. 216 18. 258 11.  
 269 3. 330 l. Z. 406 29  
 4 537 11  
 9 287 4  
 11 276 4  
 17 427 6  
 21 68 5. 537<sup>5</sup>  
 24 536 2 v. u.  
 2 9 292 9  
 12 ff. 21<sup>1</sup>. 384 17. 551<sup>1</sup>  
 18 253 2  
 22 220 7 v. u.  
 25 232 6. 244 6 v. u.  
 28 253 9. 256<sup>1</sup>. 537<sup>2</sup>  
 36 623 20  
 3 3 ff. 259 2 v. u. 273 l. Z.  
 4 3 f. 331 14

**1 Samuelis**

- 4 7 259 16  
 8 163 20  
 12 86<sup>2</sup>  
 19 26 4  
 21 45 15  
 5 2 254 1  
 6 14 101<sup>1</sup>  
 19 f. 234 11. 294 7  
 7 1 ff. 137 15. 326 21  
 3 48 18. 297 6. 327 25  
 4 296 4. 335 2  
 6 126 19  
 9 173 14 v. u.  
 12 101. Z. 331 14 v. u.  
 8 5 333 19  
 9 7 351<sup>2</sup>  
 9 133 f.  
 12 139 2. 268 4 v. u. 537 11  
 10 1 101 6 v. u.  
 5 136 2. 140 2. 326 14  
 6 341 12  
 25 334 3  
 12 5 467 11 v. u.  
 10 296 15  
 21 359<sup>2</sup>  
 13 9 411 16  
 14 2 97 6  
 3.18 253 9. 256 4  
 27 231 23  
 33 100 2 v. u. 411 16  
 15 10 ff. 352 8. 416 15  
 22 365 2  
 23 258 3  
 33 221 6 v. u.  
 16 1 ff. 336 21  
 14 523 18. 524 16  
 17 45 331 16  
 19 13 45 10. 257 7 ff.  
 20 ff. 136 4. 137<sup>5</sup>  
 20 3 359<sup>8</sup>  
 6 68 10  
 21 5 f. 276 2  
 9 11 1  
 10 255 23  
 22 6.18 97 6. 253 2  
 24 6 294 16  
 25 3 468 20  
 26 19 b α 232 10. 274 1  
 19 b β 239 23. 337 2  
 28 3 83<sup>2</sup>. 262 9 f.  
 6 256<sup>8</sup>. 468 4 v. u.  
 7 45 12  
 9 46 12 v. u.  
 13 83<sup>1</sup>  
 30 7 256 17  
 25 8 10  
 31 10 297 6  
 13 97 6. 535 8 v. u.

**2 Samuelis**

- 1 12 535 8 v. u.  
 18 11 15. 336 8 v. u.  
 3 28 231 16  
 29 623 20  
 31 87 1  
 5 1 287 7 v. u.  
 16 302 f.  
 23 f. 96 18  
 6 6 259 20. 294 7  
 11 427 8  
 14 253 3  
 17.20 336 5  
 7 1 ff. 336 23  
 11 b 289 8 v. u. 416 19  
 13 407 17  
 8 10 210 12 v. u.  
 18 411 17  
 10 2 77 13  
 11 3 210 22  
 12 1 ff. 334 9. 352 3  
 7 292 5 v. u.  
 14 230 5  
 13 1 ff. 293 2  
 12 52 8. 265 1. Z.  
 19 86<sup>2</sup>  
 14 2.14 499 5 v. u. 442 5 v. u.  
 37 231 16  
 15 7 f. 406 30. 239 4 v. u.  
 12 537 5  
 25 f. 234 11  
 30 86 6  
 32 92 21  
 16 10 234 11  
 17 25 77 9  
 26 359<sup>5</sup>  
 18 17 107 3  
 18 66 14  
 20 16 499 5 v. u.  
 21 2 221<sup>2</sup>. 418 4  
 3 556<sup>8</sup>  
 6 231 17  
 7 623 16  
 23 1-7 290 14  
 16 126 7 v. u.  
 33 203 6  
 24 1 232 f. 294 11  
 11 47 9. 351<sup>5</sup>. 334 10  
 12 416 15  
 15 231 7  
 25 274 4  
 1 Könige  
 1 9 77 15. 93 8 v. u.  
 33 93 6 v. u.  
 2 26 255 9. 256 19  
 3 2 f. 246. 310 15. 407 21  
 4 411 19  
 16 ff. 467 9 v. u.  
 28 499 5 v. u.

**1 Könige**

- 5 9 f. 499 5 v. u.  
 6 1 ff. 319 4  
 7 529<sup>2</sup>  
 37 8 6. 319 4  
 7 13 313 2. 532 15  
 21 259<sup>1</sup>  
 8 2 8 6. 319 9  
 6 258 22  
 11 520 13  
 12 f. 11<sup>2</sup>. 239 6  
 14 ff. 407 22. 411 19  
 21 420<sup>8</sup>  
 38 358<sup>3</sup>  
 62 537<sup>5</sup>  
 10 7 499 5 v. u.  
 11 5 48 19. 112 18. 297 8.  
 339 20  
 7 224 2 v. u. 260 3 v. u.  
 328 2  
 12 f. 429<sup>2</sup>. 623 14  
 29 334 10  
 12 1 287 7 v. u.  
 24 416 19  
 26 ff. 248 18  
 28 251<sup>1</sup>. 319 4  
 30 50 21. 258 25  
 31 310 20  
 13 14 94 5 v. u.  
 34 50 21  
 14 16 251 3 v. u.  
 23 108 8. 310 24  
 24 315 8  
 15 4 429<sup>2</sup>  
 12 51 2 v. u.  
 13 49 19. 298 3  
 14 8 19. 24 6  
 16 13 359<sup>2</sup>  
 31 29 11. 48 19. 328<sup>1</sup>.  
 340 10  
 33 311 21  
 34 313 7 v. u.  
 17 1 ff. 290 7 v. u. 329 f. 352 8  
 22 582 10 v. u.  
 18 18 296 15  
 19 93 8. 247 4. 298 3.  
 354 8 v. u.  
 22 330 3  
 24 207 1. Z.  
 26 136 15  
 27 198<sup>3</sup>  
 28 f. 139 22. 236 21. 330 21  
 31 107 18  
 19 4 ff. 190<sup>1</sup>. 205<sup>1</sup>. 227 8.  
 615 17  
 9 ff. 240 12. 330 4  
 13 227 8  
 18 88 9. 379 16  
 19 126<sup>3</sup>  
 20 23 92 6 v. u.

**1 Könige**

20<sup>35 ff.</sup> 126<sup>3</sup>. 136<sup>2</sup>  
 21<sup>12</sup> 535 7 v. u.  
 19 292 l. Z.  
 27 87<sup>1</sup>  
 22<sup>6</sup> 350 l. Z. 352 14  
 7 416 20  
 20<sup>f.</sup> 2326. 523 21  
 47 512 v. u. 315 8

**2 Könige**

12<sup>f.</sup> 296 11. 615 20  
 8 126<sup>3</sup>  
 2<sup>11</sup> 456 13 v. u.  
 3<sup>2</sup> 311<sup>1</sup>  
 4<sup>8</sup> 139 3  
 23 279 7  
 35 582 10 v. u.  
 38 326 10 v. u.  
 42 351<sup>2</sup>  
 5<sup>10</sup> 94 13 v. u.  
 17 239 5 v. u. 290 4 v. u.  
 27 623 20  
 6<sup>17</sup> 521 15  
 21-23 267 5 v. u.  
 7<sup>9</sup> 293 10 v. u.  
 8<sup>5</sup> 327 2  
 7<sup>ff.</sup> 290<sup>2</sup>  
 19 429<sup>2</sup>  
 9<sup>1 ff.</sup> 326 3 v. u. 329 13  
 11 137 l. Z.  
 10<sup>15 ff.</sup> 126<sup>3</sup>. 205 12. 209 11  
 19<sup>ff.</sup> 330 29. 354 8 v. u.  
 26<sup>f.</sup> 311<sup>1</sup>  
 11<sup>3</sup> 340 12  
 14 259<sup>1</sup>  
 18 168<sup>2</sup>. 330 29  
 12<sup>17</sup> 274 8  
 13<sup>6</sup> 258 26. 311 21  
 14 416 20  
 21 582 10 v. u.  
 14<sup>6</sup> 430 8  
 15<sup>5</sup> 411 23  
 16<sup>3</sup> 223 18. 367 4  
 7<sup>ff.</sup> 390 5. 392 19  
 17<sup>10</sup> 108 9. 311 21  
 13 457 8  
 16 48 21. 392 6 v. u. 394 2  
 17 367 1  
 29 310 21  
 30 395 1  
 31 366 8 v. u.  
 18<sup>4</sup> 76 3. 108 9. 260 20.  
 311 25. 399<sup>2</sup>. 403 25  
 13 399 4  
 22 399<sup>2</sup>  
 31 128 2  
 19<sup>15</sup> 406 3 v. u.  
 18 312 23  
 34 623 14

**2 Könige**

20<sup>7</sup> 192 21  
 11 391<sup>2</sup>  
 21<sup>3</sup> 48 21. 393 20  
 5 56 18  
 6 83<sup>2</sup>  
 7 56 21. 298 3. 311 27.  
 395 16  
 12 431 2  
 16 396<sup>3</sup>. 401 13  
 22<sup>8</sup> 402 ff. 419 10 v. u.  
 11 87 10  
 14 414 9. 419 l. Z.  
 23<sup>4 ff.</sup> 298 3. 405<sup>1</sup>. 418 11  
 5 48 21. 393 21  
 6 287. 56 21. 311 27  
 7 51 2 v. u. 315 8  
 8 310 25. 404<sup>2</sup>. 410<sup>1</sup>  
 10 366 2 v. u.  
 11 393 22  
 12 392<sup>2</sup>. 407 11  
 13 297 8  
 15 28 7. 311 27  
 17 80 9  
 24 83<sup>2</sup>. 258 4  
 27 407 22  
 24<sup>3</sup> 431 2

**Jesaja**

1<sup>3</sup> 213 l. Z. 358<sup>3</sup>  
 4 8 l. 356 f. 359 19  
 9 363 10  
 10<sup>ff.</sup> 260 2 v. u. 272 2. 277  
 7 v. u. 365 7. 413 3.  
 537 4. 537<sup>5</sup>  
 17 364 16  
 18 356 8 v. u. 378 4 v. u.  
 24 304 18. 387 21  
 26<sup>f.</sup> 356 7 v. u. 380 4  
 29 354 11 v. u.  
 31 387 21  
 2-2-4 371 20. 379<sup>2</sup>. 385<sup>3</sup>  
 5 363 10  
 6 46 14. 225 16. 392 1  
 8 354 5 v. u.  
 12 373 f. 375 l. Z. 400 16  
 18 359<sup>2</sup>  
 20 398 6. 431 23  
 3<sup>2</sup> 351 7  
 3b 355 4  
 12 363 10. 428 10  
 15 364 19  
 24 87<sup>1</sup>  
 4<sup>5 f.</sup> 387 21  
 5 1-7 370 26. 452 19  
 16 356 14 v. u.  
 20<sup>ff.</sup> 144<sup>3</sup>  
 6<sup>1 f.</sup> 286<sup>2</sup>. 358<sup>3</sup>  
 2 268 11  
 5 552 11

**Jesaja**

6<sup>7</sup> 556<sup>3</sup>  
 11 386 4 v. u.  
 13 380<sup>2</sup>. 387 21  
 7<sup>3</sup> 380 7  
 9 381 6 v. u.  
 14 369 13. 387 21  
 15 128 14. 378 9  
 20 358 9  
 8<sup>3</sup> 347 22  
 11 143 7 v. u. 428 10  
 12 329 18  
 16 380<sup>4</sup>. 386 12  
 18 358<sup>3</sup>  
 19 83 5. 355 4  
 20 413 12  
 9<sup>3</sup> 128 20. 386 13  
 5<sup>f.</sup> 369 13. 378 5. 386 24.  
 570 8  
 14(15) 145 3. 351 7. 354 8  
 10<sup>5 ff.</sup> 358 9. 362 9 v. u. 398 2  
 17 218 3 v. u.  
 21 380 9  
 11<sup>1 ff.</sup> 369. 377 f. 385 l. Z.  
 2 378 5  
 4 387<sup>2</sup>. 579<sup>1</sup>. 608 20  
 6 371 20. 489 5 v. u.  
 9 91 12  
 13 363 20  
 15<sup>f.</sup> 443 10. 489 5 v. u.  
 12<sup>3</sup> 538<sup>5</sup>  
 13<sup>6</sup> 373 8 v. u.  
 19 165 l. Z.  
 21 182 9  
 14<sup>13</sup> 91 10 v. u. 448 6 v. u.  
 15<sup>2</sup> 86 6  
 17<sup>8</sup> 311 22  
 10 48 23. 98 12 v. u.  
 19<sup>19 b</sup> 107 6  
 20<sup>5 f.</sup> 362<sup>1</sup>  
 22<sup>12</sup> 89 15  
 14 387 2  
 15 427 19  
 23<sup>13</sup> 7 10 v. u.  
 24—27 455 12 v. u.  
 25<sup>6 f.</sup> 454 10  
 26<sup>18</sup> 606 10  
 19 582 9  
 27<sup>1</sup> 450 18  
 2 127 l. Z.  
 9 311 22  
 13 91 12  
 28<sup>5 f.</sup> 380 9  
 7 351<sup>2</sup>. 352 15  
 14<sup>ff.</sup> 376 3  
 16 358<sup>3</sup>. 381 5 v. u.  
 29 370 26  
 29<sup>1</sup> 358<sup>3</sup>. 365 23. 368 24  
 10 351 10

**Jesaja**

29 13f. 365 7. 351 7. 399<sup>2</sup>.  
 499 5 v. u.  
 19 387<sup>2</sup>  
 22 193<sup>1</sup>  
 30 1 362<sup>1</sup>. 416 16  
 2 132 10 v. u. 390 25.  
 392 l. Z.  
 7 450 15  
 10 135 18  
 15 362 6  
 16 362<sup>1</sup>  
 19 412 3 v. u.  
 22 f. 489 5 v. u.  
 27 407 3 v. u.  
 29 98 25. 412 l. Z.  
 33 366<sup>2</sup>  
 31 1 362<sup>1</sup>  
 4 358<sup>3</sup>  
 5 412 3 v. u.  
 7 354 5 v. u.  
 32 7 387<sup>2</sup>  
 12 87 6 v. u.  
 15 534 9 v. u.  
 34 14 48 9. 524 18  
 35 9 371 17  
 36 7 399<sup>2</sup>  
 37 4 359<sup>3</sup>  
 19 312 23  
 20 359<sup>2</sup>  
 30 380 4  
 38 10 476<sup>4</sup>  
 39 1 510<sup>1</sup>  
 40 3 f. 371 23  
 12 ff. 434<sup>1</sup>  
 18 451 3 v. u.  
 26 235 24  
 41 6 f. 451 3 v. u.  
 8 193<sup>1</sup>. 370 26  
 11 446 8  
 42 3 447 9  
 6 162 10  
 9 446 25  
 13 446 8  
 22 473 22  
 43 23 537 6  
 25 623 3  
 27 132 9 v. u.  
 44 3 534 9 v. u.  
 6 434<sup>1</sup>  
 9 ff. 359<sup>2</sup>. 451 3 v. u.  
 45 5 434<sup>1</sup>  
 7 451 14. 524<sup>3</sup>  
 46 1 180 7. 446 8. 447 15  
 9 434<sup>1</sup>  
 47 12 359<sup>2</sup>  
 13 46 8  
 48 12 434<sup>1</sup>  
 49 6 370 26  
 26 304 18

**Jesaja**

51 1 f. 97 20. 193<sup>1</sup>  
 9 180<sup>4</sup>. 450 12  
 52 3 f. 5 446 9. 473 9  
 53 1 ff. 378 9. 571 17 ff. 572<sup>1</sup>  
 4 b 378 3 v. u.  
 10 275 19  
 11 571 20  
 12 584<sup>1</sup>  
 54 11 f. 450 25  
 55 3-5 377 l. Z. 386 16. 565<sup>1</sup>  
 56 2 440<sup>1</sup>  
 3 588<sup>1</sup>  
 7 91 12. 538 18  
 57 3 ff. 450 5 v. u.  
 8 49 3  
 13 91 12  
 16 606 10  
 21 489 16  
 58 6 441 18. 535 6 v. u.  
 7 560 8  
 59 13 428 21  
 60 6 537 6  
 16 304 18  
 61 1 431 3 v. u.  
 6 289 5  
 63 10 514 5  
 16 193<sup>1</sup>  
 65 1 d 450 4 v. u.  
 6 478 3  
 11 70 9. 91 12  
 17 586 15  
 25 91 12  
 66 3 450 3 v. u. 537 6  
 20 91 12. 441 21  
 22 586 17  
 23 279 27  
 24 489 17. 586<sup>1</sup>

**Jeremia**

1 6 146 9. 419—31  
 13 444 7 v. u.  
 16 431 4  
 2 2 127 9  
 5 359<sup>2</sup>  
 6 127 5  
 8 354 8 v. u. 359<sup>2</sup>  
 10 32 8 v. u.  
 11 359<sup>2</sup>  
 23 367 12  
 27 96 11. 312 7. 451 4 v. u.  
 28 167 20  
 30 401 15  
 3 2 429 2 v. u.  
 14 388 10. 428 2  
 16 421 20  
 18 363 21  
 4 1 398 7  
 3 422<sup>4</sup>  
 4 368 3

**Jeremia**

4 9 351 10  
 5 1 381 3 v. u.  
 12 353<sup>1</sup>  
 13. 31 351 10  
 6 14 353<sup>1</sup>. 370 6  
 19 365 7  
 20 537 6. 537<sup>5</sup>  
 26 354<sup>1</sup>  
 7 1 ff. 421 15  
 4 365 24  
 5 364 20  
 12 258 16. 407 22  
 16 428 3. 623 17  
 17 f. 48 22. 393 25  
 22 f. 272 15. 365 7. 421<sup>3</sup>  
 25 134 l. Z. 347 23  
 30. 395<sup>1</sup>  
 31 223 18 ff. 367 7.  
 310 25  
 8 1 351 10  
 2 394 3  
 8 365 7. 422 2  
 10 351 10  
 11 353<sup>1</sup>  
 17 47 28  
 19 286<sup>2</sup>. 359<sup>2</sup>  
 9 1 363 15  
 3/4 228 16  
 13 296 16  
 10 1-16 359<sup>3</sup>  
 11 1 ff. 420 8 ff.  
 13 422<sup>2</sup>  
 14 623 17  
 12 1 f. 527 12  
 13 13 351 10  
 14 3 f. 11 86 6. 623 17  
 13 351 10  
 14 145 3  
 15 1 84 23. 623 17  
 4 b 430 l. Z.  
 19 132 10 v. u.  
 16 6 89 15  
 7 82 7  
 11 623 22  
 18 360<sup>1</sup>. 398 7  
 19 235<sup>2</sup>. 359<sup>2</sup>  
 17 2 311 23  
 9 145 4  
 26 422<sup>3</sup>. 537 6  
 18 7-10 377 3. 388 10  
 11 431 22  
 19 5 f. 224 15. 367 1  
 13 392<sup>2</sup>. 394 3  
 20 2 347 25  
 3 368 10 v. u.  
 7 143 6 v. u.  
 9 428 4  
 22 3 364 20  
 23 5 f. 386 20. 581<sup>1</sup>



**Jeremia**

23 9 351 10  
 13 354 8 v. u.  
 16 428 17  
 17 353<sup>1</sup>  
 25 145<sup>1</sup>  
 36 359<sup>3</sup>  
 24 6 368 27  
 25 9 362 3 v. u.  
 26 7 ff. 351 10  
 18 414<sup>2</sup>  
 24 419 9 v. u.  
 27 5 406 2 v. u.  
 16 351 10  
 28 1 ff. 351 11. 353 27. 368 26  
 8 f. 388 1. 452 30  
 29 4 622<sup>1</sup>  
 8.21 351 11  
 23 353 27  
 26 133 8  
 31 14 422<sup>3</sup>  
 15 363 15  
 19 87 7 v. u.  
 23 91 12  
 29 230<sup>1</sup>. 430 16  
 31-34 363 21. 378 l. Z.  
 423—26. 561 2 v. u.  
 32 14 11 6  
 18 230 13 v. u.  
 35 224 15. 366 l. Z.  
 34 5 81 3 v. u. 354<sup>1</sup>  
 8 421 4  
 35 2 ff. 126 8. 205 15 ff.  
 36 9 321 l. Z.  
 41 5 89 15. 537 6  
 43 10 362 3 v. u.  
 44 8 450 8 v. u.  
 17 48 22. 393 25  
 46 10 373 7 v. u.  
 18 359<sup>3</sup>  
 47 5 89 8  
 48 13 106 16  
 49 7 500<sup>6</sup>  
 50 2 180 7  
 7 363 1  
 40 166 1  
 51 44 180 7

**Hesekiel**

1 1 432 8 ff.  
 4 449 6  
 10 448 10  
 28 432 26. 449 17  
 2 1 432 2 ff.  
 3 437 26. 449 20  
 5 432 21  
 3 14 432 27  
 18 435 8  
 4 4 443 4  
 13 535<sup>1</sup>

**Hesekiel**

4 15 443<sup>2</sup>  
 5 5 434 14  
 6 4 311<sup>1</sup>  
 13 437 29  
 8 1 543 18  
 5 56 20. 260 29. 394 11  
 10 48 23. 394<sup>3</sup>  
 14 180 7. 394 14  
 15 f. 394 4  
 17 451 3  
 9 1 ff. 432 26. 447 23.  
 522 8 v. u.  
 10 1 ff. 447<sup>6</sup>  
 14 448 10  
 11 5 145 4. 446 31  
 13 432 26  
 19 438 19  
 21 437 29  
 12 2 432 21  
 14 447<sup>2</sup>  
 13 2 145 10. 351 11  
 3 145 3. 446 31  
 5 373 27. 446 19  
 10 58 15. 353<sup>1</sup>  
 19 351<sup>2</sup>  
 14 3 437 29. 450 7 v. u.  
 5 347 25  
 9 351 12  
 13 435 1  
 14 623 17  
 16 1 ff. 436 f.  
 3 59 4  
 4 10 447<sup>2</sup>  
 13 537 2  
 17 f. 48 6 v. u.  
 19 306<sup>2</sup>  
 20 f. 219<sup>1</sup>. 223 20 ff.  
 24 310 26. 437 5  
 26 f. 319<sup>4</sup>  
 33.36 447<sup>2</sup>  
 46 59 8  
 60 436 27. 623 8 v. u.  
 63 556<sup>3</sup>  
 17 2 341 7. 443 l. Z.  
 12 432 21  
 22-24 444 1. 445 5 v. u.  
 18 2 430 16  
 5 ff. 435 3. 438 3  
 10 447<sup>2</sup>  
 20 ff. 435 8 ff.  
 23 442 3 v. u.  
 31 435 29. 438 19  
 20 5 37 12. 38 18. 436 f.  
 10 127 5  
 16 437 29  
 25 f. 223 1 ff.  
 27 f. 309 7 v. u.  
 30 450 7 v. u.  
 31 223 21. 367 7

**Hesekiel**

20 32 312 23  
 35 443 10  
 40 91 13  
 41 432 4 v. u.  
 21 17 87 7 v. u.  
 26(21) 46 9. 96 12  
 28 523 26  
 23 3 37 18. 42 8  
 34 87 5 v. u.  
 37.39 223 21 ff. 395<sup>2</sup>  
 24 3 341 8. 443<sup>2</sup>. 432 21  
 17 82 2. 86 8  
 25 3 444 20  
 26 7 362 3 v. u.  
 28 14 91 22 ff. 447<sup>6</sup>. 448 26  
 22 432 4 v. u. 434<sup>1</sup>  
 25 37 27  
 29 16 523 26  
 20 362 3 v. u.  
 30 3 373 27. 446 20  
 32 26 ff. 444 24  
 33 11 362 2 v. u. 435 8.  
 442 3 v. u.  
 34 11 436 27  
 23 444 8  
 25 371 17. 489 6 v. u.  
 36 23 432 4 v. u. 445 3 v. u.  
 25-27 378 l. Z. 438 19.  
 444 f. 534 8 v. u.  
 37 14 445 18  
 15 363 21. 438<sup>2</sup>  
 23 437 29  
 24 444 8  
 38 1 ff. 363 2. 444 25  
 12 434 14  
 16 f. 432 4 v. u. 445 3 v. u.  
 446 23  
 39 8 446 16 v. u.  
 27 432 4 v. u.  
 29 445 9. 534 8 v. u.  
 40 1 439 4. 464 10  
 39 554 4 v. u.  
 42 13 274 7 v. u.  
 43 3 432 27  
 7 434 7. 444 6  
 10 438 21  
 44 6 432 21  
 7 ff. 173 5 v. u. (404<sup>2</sup>!).  
 438 8. 532 14. 559 20  
 45 7 280 3. 444 6  
 9 438 11  
 17 279 17. 554 4 v. u.  
 21 285 19  
 46 14 537 3  
 47 1 ff. 445 27  
 22 438 14  
 48 31 450 25

**Hosea**

- 1 2 349 18  
 11 363 20  
 2 1 f. 359<sup>3</sup>. 373 23  
 4 357 22  
 5 443 10  
 7 304 27 ff.  
 10 295 4 v. u.  
 13 279 14. 365 23  
 15 296 15  
 16 127 16. 349 l. Z.  
 379 2 v. u.  
 17 251 6  
 18 303 17 ff.  
 19 356 14. 406 10  
 20 362<sup>1</sup>. 371 16.  
 489 6 v. u.  
 21 379 21  
 22 b 378 19  
 23 371 21  
 3 4 f. 108 5. **247—49.**  
 253 10. 363 20  
 4 1 f. 237 24. 363 2 v. u.  
 5 136<sup>2</sup>. 351 6  
 6 363 6 v. u.  
 8 274 21 ff.  
 10 249 14. 354 29  
 12 96 8. 353 4  
 14 51 l. Z. 355 2  
 15 250 26  
 5 1 364 15  
 6 355<sup>1</sup>. 365 7  
 6 2 377<sup>2</sup>. 582 2  
 5 608  
 6 365 7. 560 4  
 7 213 l. Z.  
 10 222 17  
 7 8 f. 385 7 v. u.  
 14 89 2. 136<sup>3</sup>  
 8 1 213 l. Z. 239 6 v. u.  
 4 248<sup>1</sup>. 361 5 v. u.  
 5 249 20. 354 7 v. u.  
 11 310 18. 355<sup>1</sup>  
 9 1 355 2  
 3 358 3. 535<sup>1</sup>  
 4 81 13. 224 10. 365 23.  
 412<sup>2</sup>  
 7 138 6. 347<sup>2</sup>.  
 10 37 28. 127 7  
 15 222 17. 239 5 v. u.  
 10 1 108 5. 249 2. 310 18  
 5 251 2  
 11 1 38<sup>1</sup>. 356 15  
 9 385<sup>7</sup> v. u.  
 12 2 392 5  
 4 38 9. 181<sup>4</sup>. 228 15  
 8 364 15  
 10 196 5. 211 20. 365 23  
 14 191 l. Z. 251 11  
 13 2 222 1. 249 20

**Hosea**

- 13 4 359<sup>2</sup>  
 14 3 359 2  
 4 249 22. 354 6 v. u.

**Joel**

- 1 9 441<sup>2</sup>  
 15 373 26  
 2 1 91 13  
 13 368 1. 535 6 v. u.  
 18 410 24  
 3 1 534 9 v. u.  
 4 373 26  
 4 17 91 13

**Amos**

- 1 2 358<sup>3</sup>. 412 21  
 3 128 13. 213 21. 293<sup>2</sup>.  
 349 14  
 2 4 349<sup>1</sup>. 354 29. 359 l. Z.  
 363 6 v. u.  
 6 350 26. 364 12  
 7 355 2. 387<sup>2</sup>. 620 22  
 8 537 11  
 9 357 12  
 10 127 3  
 11 276 4. 346 13. 350 3  
 12 375 4 v. u. 383<sup>2</sup>  
 3 1 213 l. Z.  
 2 214 12. 356 7. 388 32  
 7 143 7 v. u. 346<sup>3</sup>  
 8 346 4 ff.  
 10 364 10  
 12 379 17. 385 31  
 4 4 250 14. 537 4  
 5 285 9. 365 23  
 11 165 3 v. u.  
 13 358 4  
 5 4 343<sup>2</sup>  
 6 218 3 v. u. 250 16  
 8 f. 341 3 v. u.  
 12 364 13  
 14 f. 343<sup>2</sup>. 379 19  
 18 343<sup>2</sup>. 373 16 ff.  
 21 365 23. 537 4  
 24 40<sup>1</sup>. 356 10  
 25 394 v. u. 251 15. **271 f.**  
 272<sup>1</sup>. 365 4. 412 15  
 26 40 5. 62 14. 391 10  
 6 5 336 8 v. u.  
 8 375 4 v. u.  
 7 1 133 3 v. u. 371 1  
 2 f. 343<sup>2</sup>  
 4 358 4  
 5 128 14  
 9 f. 250 17. 368 21. 416 15  
 11 426 8 v. u.  
 14 345—47. 351 5  
 15 143 28. 250 31  
 17 535<sup>1</sup>

**Amos**

- 8 5<sup>2</sup>. 279 27  
 9 374<sup>1</sup>. 375 4 v. u.  
 10 354<sup>1</sup>  
 11 343<sup>2</sup>. 385<sup>1</sup>  
 14 250 l. Z. 359<sup>3</sup>. 395 2  
 9 2 f. 358 3  
 5-7 341 3 v. u. 358 2.  
 388 l. Z. 513 18  
 8 b ff. 343 4. 379 18  
 11 363 20. 369 1 ff.  
 12 344 17. 379 3  
 13 378 17  
 14 127 22

**Obadja**

- 8 500<sup>6</sup>  
 15 373 27  
 16 91 13

**Jona**

- 1 16 537<sup>5</sup>  
 2 7 476<sup>4</sup>  
 3 3 ff. 208 2  
 10 454 10

**Micha**

- 1 4 478<sup>5</sup>  
 5 250 22. 258 29. 350<sup>2</sup>;  
 403<sup>3</sup>. 395 2  
 8 363 12  
 16 89 15  
 3 3 364 20  
 5 351 8. 353<sup>1</sup>  
 7 86 7  
 11 351<sup>2</sup>  
 4 1-3 371 20. 379 2  
 4 128 2  
 13 358 11  
 5 1 378 9. 571 1  
 2 575 15  
 12 108 9. 311 l. Z.  
 354 5 v. u.  
 14 311 23  
 6 6 365 7. 537 4  
 7 222 6 v. u. 275 13.  
 366 16  
 8 365 7. 452 22  
 7 2 588<sup>1</sup>  
 18 361 4  
 19 370 21. 378 19.  
 623 1  
 20 193<sup>1</sup>

**Nahum**

- 1 1 401<sup>2</sup>. 455 26  
 5 478<sup>5</sup>  
 2 1 365 24  
 8 87 6 v. u.  
 3 8 401<sup>2</sup>

**Habakkuk**

1 1 347<sup>25</sup>. 455<sup>10</sup> v. u.  
2 4 381<sup>2</sup>. 506<sup>22</sup>  
18 359<sup>2</sup>  
3 5 606<sup>5</sup>

**Zephania**

1 2 ff. 400<sup>17</sup>  
3 478<sup>5</sup>  
4 261<sup>7</sup>. 295<sup>3</sup> v. u. 422<sup>2</sup>  
5 48<sup>22</sup>. 366<sup>1</sup>. 392<sup>2</sup>.  
394<sup>3</sup>. 395<sup>2</sup>  
7 373<sup>26</sup>. 446<sup>18</sup>  
8 261<sup>8</sup>. 401<sup>18</sup>. 422<sup>2</sup>  
12 428<sup>20</sup>  
16 375<sup>16</sup> ff.  
2 2 373<sup>27</sup>  
3 431<sup>3</sup> v. u.  
11 379<sup>6</sup>  
3 4 351<sup>11</sup>  
9 b 379<sup>3</sup>  
11 91<sup>13</sup>

**Haggai**

1 1 347<sup>25</sup>. 441<sup>12</sup>  
4 ff. 441<sup>2</sup>  
2 5 514<sup>5</sup>

**Sacharja**

1 1 347<sup>26</sup>. 454<sup>9</sup> v. u.  
8 448<sup>12</sup>  
3 1 ff. 521<sup>4</sup>. 523<sup>26</sup>  
10 128<sup>2</sup>  
5 3 599<sup>4</sup>  
8 580<sup>6</sup>  
6 1 448<sup>12</sup>  
7 5 367<sup>3</sup> v. u. 535<sup>6</sup> v. u.  
538<sup>4</sup> v. u.  
12 514<sup>5</sup>  
8 3 91<sup>13</sup>  
9 ff. 441<sup>2</sup>  
23 379<sup>7</sup>. 451<sup>26</sup>  
9 1 455<sup>22</sup>. 358<sup>11</sup>  
8 239<sup>5</sup> v. u.  
9 f. 362<sup>1</sup>. 378<sup>9</sup>  
10 2 96<sup>13</sup>. 249<sup>1</sup>. 258<sup>4</sup>  
12 10 378<sup>9</sup>. 534<sup>9</sup> v. u.  
572<sup>14</sup> ff.  
11 180<sup>4</sup>. 394<sup>3</sup>  
13 2. 4. 351<sup>11</sup>  
6 126<sup>3</sup>. 136<sup>2</sup>  
14 1 373<sup>27</sup>  
5 523<sup>1</sup>  
21 532<sup>14</sup>

**Maleachi**

1 1 ff. 453<sup>2</sup> ff.  
8 453<sup>9</sup>. 540<sup>3</sup>  
11 379<sup>7</sup>. 453<sup>9</sup>  
12 224<sup>11</sup>

**Maleachi**

1 14 441<sup>22</sup>  
2 7 539<sup>6</sup> v. u.  
13 21<sup>1</sup>  
17 527<sup>27</sup>  
3 1 378<sup>6</sup>. 453<sup>10</sup>  
4 21<sup>1</sup>  
5 441<sup>23</sup>  
6 f. 456<sup>23</sup>  
16 478<sup>3</sup>  
20 (4 2) 441<sup>24</sup>  
22 (4 4) 456<sup>16</sup>  
23 347<sup>26</sup>. 373<sup>28</sup>. 561<sup>f.</sup>  
24 457<sup>1</sup>. 489<sup>2</sup> v. u.;  
466<sup>19</sup>

**Psalmen**

2 6 91<sup>14</sup>  
3 5 91<sup>14</sup>  
4 4 588<sup>1</sup>  
6 537<sup>5</sup>  
5 4 47<sup>7</sup>  
7 10 503<sup>4</sup>. 503<sup>1</sup>  
8 6 a 521<sup>4</sup>. 604<sup>4</sup>  
9 6 503<sup>5</sup>  
14 476<sup>4</sup>  
19 431<sup>3</sup> v. u.  
12 2 588<sup>1</sup>  
15 1 91<sup>14</sup>  
16 9 b 582<sup>3</sup>  
10 572<sup>1</sup>. 588<sup>1</sup>  
18 1 336<sup>5</sup> v. u.  
26 292<sup>9</sup> f.  
19 2 298<sup>10</sup>  
5 b 324<sup>2</sup>  
22 1 182<sup>7</sup>  
17 431<sup>2</sup> v. u.  
24 3 91<sup>18</sup>  
35 20 620<sup>23</sup>  
39 2 b 549<sup>8</sup>  
40 7-10 421<sup>3</sup>  
42 3 359<sup>3</sup>. 508<sup>4</sup>  
43 3 91<sup>14</sup>  
47 10 193<sup>1</sup>  
48 2 f. 91<sup>14</sup>. 449<sup>2</sup>  
49 6 f. 527<sup>12</sup>  
20 582<sup>5</sup>  
50 8 421<sup>3</sup>  
13 174<sup>2</sup>  
51 7 552<sup>11</sup>  
18 f. 421<sup>3</sup>  
21 173<sup>13</sup> v. u.  
55 18 536<sup>2</sup>  
56 9 474<sup>5</sup>  
58 4 552<sup>11</sup>  
6 47<sup>25.27</sup>  
65 4 556<sup>3</sup>  
68 16 f. 91<sup>19</sup>  
18 521<sup>15</sup>  
69 29 474<sup>5</sup>

**Psalmen**

69 32 421<sup>3</sup>  
33 431<sup>2</sup> v. u.  
70 1 205<sup>27</sup>  
73 2 527<sup>12</sup>  
74 7 407<sup>22</sup>  
8 543<sup>21</sup>  
9 455<sup>21</sup>  
75 2 407<sup>3</sup> v. u.  
76 10 431<sup>2</sup> v. u.  
78 49 523<sup>8</sup>  
54 91<sup>19</sup>  
79 2 588<sup>1</sup>  
85 2. 9 410<sup>24</sup>. 588<sup>1</sup>  
87 1 91<sup>1</sup>  
4 180<sup>4</sup>  
89 4 623<sup>15</sup>  
6 523<sup>1</sup>  
11 180<sup>4</sup>  
20 588<sup>4</sup>  
90 3 a 50<sup>1</sup>  
10 476<sup>3</sup>  
91 11 522<sup>14</sup>. 530<sup>11</sup>  
94 10 235<sup>26</sup>  
96 11 324<sup>2</sup>  
97 10 588<sup>1</sup>  
99 9 91<sup>14</sup>  
103 7 191<sup>1</sup> l. Z. 237<sup>9</sup> v. u.  
104 32 478<sup>5</sup>  
105 6 193<sup>1</sup>  
106 28 360<sup>1</sup>  
37 298<sup>8</sup>. 367<sup>8</sup>  
107 18 476<sup>4</sup>  
110 3 91<sup>16</sup>. 606<sup>2</sup>  
111 10 500<sup>5</sup>  
115 1 ff. 359<sup>2</sup>. 451<sup>3</sup> v. u.  
16 a 511<sup>2</sup> v. u.  
116 15 588<sup>1</sup>  
119 66 506<sup>8</sup>  
164 536<sup>2</sup>  
121 1 91<sup>1</sup>  
132 2. 9 304<sup>19</sup>. 588<sup>1</sup>  
135 15 451<sup>3</sup> v. u.  
137 4 239<sup>4</sup> v. u.  
7 522<sup>6</sup>  
139 7 513<sup>8</sup> v. u.  
8 476<sup>6</sup> v. u.  
13 50<sup>1</sup>  
16 474<sup>5</sup>  
145 10 588<sup>1</sup>  
146 4 a 50<sup>1</sup>  
147 6 431<sup>2</sup> v. u.  
149 4 f. 431<sup>2</sup> v. u. 588<sup>1</sup>

**Proverbien**

1 2 ff. 496<sup>3</sup>. 516<sup>7</sup>  
2 8 588<sup>1</sup>  
3 3 425<sup>2</sup>  
7 10 ff. 516<sup>14</sup>  
8 15 458<sup>3</sup>

**Proverbien**

- 8 22 ff. 515 5 v. u.  
 32 496 3  
 10 1 499 5 v. u.  
 16 6 556 3  
 17 1 537 5  
 20 22 549 8  
 21 3 421 3  
 27 540 9 v. u.  
 24 17 549 8  
 25 21 549 8  
 30 1 454 10  
 15 182 10

**Hiob**

- 1 1 454 10. 503 11 ff.  
 5 274 6  
 6 475 6. 523 25  
 12 524 5  
 21 50 1  
 2 12 86 2  
 3 8 47 6 v. u. 182 6  
 4 18 523 7  
 5 1 523 1  
 6 26 527 17  
 9 13 180 4  
 14 4 552 12  
 15 15 523 1  
 18 f. 503 18 ff.  
 17 16 476 4  
 24 4 431 2 v. u.  
 25 3 521 15  
 26 7 449 2  
 12 180 4  
 27 2 359 3  
 28 27 515 15  
 28 500 5. 546 1  
 31 1 471 13  
 26 393 4 v. u.  
 29 f. 549 8  
 33 23 522 20  
 37 22 449 2  
 38 17 476 4  
 42 8 274 6. 623 17

**Hoheslied**

- 3 8 b 524 2 v. u.

**Ruth**

- 1 11 67 20  
 4 5 67 20  
 10 ff. 454 10

**Klagelieder**

- 1 12 373 28  
 2 9, 14 351 12  
 4 13 351 12  
 5 7 580 6

**Qoheleth (Prediger)**

- 1 1 508 4  
 9 546 3  
 12 458 3  
 2 17 527 2 v. u.  
 3 1 ff. 503 4  
 14 528 10  
 16 528 1  
 18 597 4 v. u.  
 21 a 528 14  
 4 17 539 6 v. u.  
 5 2 b 528 12  
 3 597 3 v. u.  
 5 539 6 v. u.  
 9 2 540 20. 599 4  
 10 11 47 7 v. u.  
 12 1 a 528 22  
 7 50 1

**Esther**

- 1 8 484 1  
 10 486 8 f.  
 3 2 485 18. 509 9 v. u.  
 4 3 535 5 v. u.  
 14 519 8  
 16 468 20  
 9 22 560 10  
 26 542 7 v. u.

**Daniel**

- 1 1 f. 588 1. 508 4  
 8 535 2  
 2 5 484 1  
 18 511 l. Z. 519 3  
 44 568 8. 580 2  
 3 12 ff. 509 19. 533 1  
 18 506 2  
 25 522 14  
 4 10 475 3. 521 2 v. u. 523 1  
 14 521 2 v. u.  
 23 518 2 v. u.  
 24 541 18. 559 8 v. u.  
 28 467 8 v. u.  
 34 581 3  
 5 24 519 4  
 6 10 ff. 509 21  
 11 ff. 519 3. 536 2  
 7 10 474 5. 478 3. 489 9.  
 521 15. 522 23  
 14 568 9. 580 2  
 8 2 543 3 v. u.  
 13 523 1  
 16 521 29  
 17 432 27  
 9 2 458 2. 508 4. 574 12  
 3 535 5 v. u. 559 13  
 4 557 1  
 16. 20 91 13  
 24 102 1. 574 12  
 27 495 1. 537 5. 574 3 v. u.

**Daniel**

- 10 3, 12 559 13, 15  
 13 475 2. 521 18, 25. 522 6  
 11 4 ff. 91 13. 574 3 v. u.  
 12 1 475 2. 521 18 ff.  
 2 581 17. 582 10  
 3 571 20  
 7 359 3

**Esra**

- 1 2 511 2 v. u.  
 2 63 468 2 v. u.  
 5 11 511 2 v. u.  
 6 12 407 22  
 7 6 ff. 457 21  
 14 486 8  
 19 519 3  
 8 21 535 8 v. u. 559 13  
 29 497 1  
 35 554 4 v. u.  
 9 1 532 3  
 3 86 5. 462 2  
 6 ff. 536 9. 557 1  
 10 462 11 v. u.  
 10 2 ff. 532 4  
 19 555 2

**Nehemia**

- 1 4 f. 559 13. 535 5 v. u.  
 511 2 v. u.  
 9 407 22.  
 2 10 210 l. Z.  
 13 77 2 v. u.  
 5 13 549 11 v. u.  
 19 551 5  
 8 1 ff. 460 l. Z. 462 27  
 9 2 f. 557 1  
 20 514 6  
 26 462 12 v. u.  
 10 34 554 3 v. u.  
 35 542 2 v. u.  
 11 3 532 14  
 12 24 8 2  
 43 538 18  
 13 5 537 6  
 13 458 4  
 14 478 3. 549 20  
 23 ff. 532 4  
 31 542 2 v. u.

**1 Chronika**

- 1 49 112 13  
 2 13 77 10  
 25 197 4 v. u.  
 55 205 13. 208 26  
 4 10 208 27  
 17 73 2 v. u.  
 6 34 556 3  
 9 2 532 14  
 29 537 3, 7



**1 Chronika**

10 12 f. 94 3 v. u. 83<sup>2</sup>  
 34 556<sup>3</sup>  
 11 19 508<sup>4</sup>  
 13 12 508<sup>4</sup>  
 14 7 302 5 v. u. 337 4  
 15 27 253 3  
 17 10 562 4 v. u. 567 l. Z.  
 21 1 233 11. 486 13. 523 29.  
 524 Anm. 1 u. 3  
 22 7 407 23  
 9 f. 563 2  
 23 29 537 3  
 31 279 28  
 24 3 8<sup>2</sup>  
 26 1 532 15  
 28 2 563 2  
 5 563<sup>1</sup>  
 11 484<sup>1</sup>  
 29 12 519 2  
 21 537 11

**2 Chronika**

1 18 407 23  
 2 3 279 29  
 4 11 313 2. 532 15  
 6 4 f. 132 9 v. u. 407 23  
 16 563 3  
 41 588<sup>1</sup>  
 9 8 563<sup>1</sup>  
 10 15 508<sup>4</sup>  
 11 15 251<sup>1</sup>. 532 2 v. u.  
 16 406 10 v. u.  
 14 2.4 311 23 u. 311<sup>1</sup>  
 15 16 298 3  
 16 7 133 6 v. u.  
 9 521<sup>4</sup>  
 14 81 3 v. u.  
 17 3 296 15  
 19 2 519 2  
 3 311 23  
 4 418 7  
 20 7 530 4 v. u.  
 20 381 3 v. u.  
 21 7 563 3  
 19 81 3 v. u.  
 23 17 295 4 v. u.  
 24 18 298 3  
 25 4 430 8  
 26 19 411 23  
 28 23 392<sup>1</sup>  
 29 21 554 5 v. u.  
 30 23 538 18  
 31 1 311 6 v. u.  
 33 3 311 28  
 19 311 23  
 34 4.7 311 6 v. u.  
 36 23 511 2 v. u.

**Apokryphen:  
Judith**

1 1 ff. 469 23. 502 16  
 4 10 ff. 541 17  
 14 86<sup>2</sup>. 540<sup>3</sup>  
 5 6 34<sup>3</sup>  
 6 2 469<sup>2</sup>  
 8 6 551 5. 559 13  
 13 512 1  
 9 2 549 11  
 9 (Witwe!) 548 18  
 11(13) 557 6  
 10 5 535<sup>2</sup>  
 14 10 506 6 v. u. 533 8 v. u.  
 16 14(17) 514 20  
 16 540<sup>2</sup>  
 18(20) 564 11 v. u. 568 13  
 19 540<sup>2</sup>

**Sapientia  
(Weish. Sal.)**

1 1 ff. 502<sup>1</sup>. 502 2 ff.  
 4 501 5  
 7(8) 514 9 v. u.  
 2 10 551 19  
 12 ff. 571 12  
 14 518 2  
 24 525 22  
 3 1 551 19. 565 5 v. u.  
 584 25  
 8 565 5 v. u. 569 19  
 9 506 2 v. u.  
 13 532 5  
 14 471 18  
 4 1 607<sup>3</sup>  
 6 5 471 8  
 7 236 4  
 15 ff. 517 22  
 7 5 509 9 v. u.  
 21 516<sup>3</sup>  
 22 607 7 v. u.  
 25 512 1  
 8 7 607 9 v. u.  
 20 607 14. 610 8 v. u.  
 9 1 608 9  
 15 607 15. 610 5 v. u.  
 10 8 517 3 v. u.  
 11 4 570<sup>2</sup>  
 17 607 13  
 12 9 608 13  
 13 1 502<sup>2</sup>  
 3 ff. 533 5  
 14 12 f. 168 20. 509 5 v. u.  
 15 8 50<sup>1</sup>  
 16 12 608 15  
 13 476<sup>4</sup>  
 18 4 621<sup>1</sup>  
 15 608 18 ff.  
 21 558 l. Z.  
 22 608 13

**Tobit**

1 1 469 23  
 5 251<sup>1</sup>. 621<sup>1</sup>  
 11(12) 549 11  
 18 ff. 473 7  
 20 560 10  
 2 5(4) 535 6  
 3 2 ff. 536 9  
 8 487 10. 525 8  
 14(19) 548 17  
 17(25) 521 9 v. u.  
 4 8 ff. 541 19  
 11 559 5 v. u.  
 12 532 4  
 17(18) 549 14  
 18 82 11  
 5 5(6) 522 15. 524<sup>1</sup>  
 6 15 525<sup>1</sup>  
 8 3 525 1  
 7(9) 548 17  
 10 12 511 l. Z.  
 11 13 523<sup>1</sup>  
 12 8 535 4 v. u. 541 19  
 9 559 4 v. u.  
 12 522 20. 541 16  
 15 521 20  
 13 3 531 11  
 10(11) 579<sup>4</sup>  
 11(12) 564 6 v. u.  
 14 6 580<sup>1</sup>  
 8 581<sup>3</sup>

**Sirach**

Prolog 459 23. 468 13.  
 498 5 v. u. 501<sup>1</sup>  
 1 1 ff. 469<sup>3</sup>. 500 25. 508 2  
 4 517 17  
 10 f. 530 2 v. u.  
 27 496 5  
 3 22(23) 503 8 v. u.  
 33 541 19  
 4 10 560 10  
 6 20 497 16  
 34 500<sup>7</sup>  
 7 9 540 7 v. u.  
 30(31) 531 1. 539 2 v. u.  
 33(36) 82 3  
 8 4 497 18  
 5 b 551 10  
 9 5 471 16  
 15 b 470 l. Z.  
 10 6 549 9  
 11 15 553<sup>1</sup>  
 12 4 549 14  
 10 612<sup>1</sup>  
 14 16 584 19  
 15 11 ff. 553 8  
 15 506 13  
 17 14 f. 549 12  
 17(14) 522 13

**Sirach**

- 17 30 552 13  
 18 12 531 10  
 19 24(21) 497 24  
 20 24(26) 497 18  
 21 11(12) 551 3 v. u.  
 24 3 ff. 517 10  
   9b 621<sup>1</sup>  
   12 501 1  
   23(32) 461<sup>2</sup>  
   32 496 7  
   33(46) 468<sup>1</sup>  
 25 23 552 13  
 28 1 556<sup>3</sup>  
 29 15 559 3 v. u.  
 30 18 81 18  
 31 9(34 9) 497 19  
   23 540 6 v. u.  
   25(34 30) 535 5  
   31 535 4 v. u.  
 32 1(35 1) 540 13  
 32 3 f. (35 3 f.) 541 19  
   6 540<sup>2</sup>  
   9 540 5 v. u.  
 33 3 506<sup>2</sup>  
   5 (36 5) 509 12  
 35 2 (32 3) 493 14  
 36 3 (33 3) 468 2 v. u.  
   10 (1 ff.) 563 11. 568 12  
   12 469<sup>2</sup>  
   21 455 6  
 37 3 551 l. Z.  
 38 24 ff. 458 6  
 39 1 470 l. Z.  
   4 496 14  
 42 17 523<sup>1</sup>  
   21 509<sup>1</sup>  
 44 1 456 26  
   10 551 14  
   21 551 18  
 45 6(7) 539 l. Z.  
   10(13) 468 l. Z.  
   16 555 9  
 46 5(6) 512 2  
   12(13) 582 12  
 47 11(13) 563 13  
 48 10 561 10 v. u.  
   23 463<sup>3</sup>  
 49 10(12) 463 8. 563 12. 582 12  
   22(25) 563 19 ff.  
 50 5 539 23. 555 6  
   14 512 1  
   27 f. 549 11  
 51 1 536 9  
   10(14) 563 2 v. u.  
   12 511 4 v. u. 564 8

**Baruch**

- 1 1 469 23  
 5 f. 559 13. 555 9

**Baruch**

- 2 6 557 5  
 17 584 19  
 31 557 6  
 2 35 623 10 v. u.  
 3 7 551 24. 580 6  
   12 ff. 500 21  
   35(36) 509 13  
 4 1 621<sup>1</sup>  
   7 524 14  
   20 541 18  
   31 ff. 531 l. Z.  
   35 525 1  
   36(37) 579<sup>4</sup>  
 6 (Brief Jr.) 3 533 2  
   6 522 15  
   32(31) 82 5  
   42 f. 264<sup>2</sup>

**1 Makkabäer**

- 1 1 469 23  
   11 ff. 494 13  
   15(16) 494<sup>3</sup>. 533 15  
   41 ff. 495 1 ff.  
   50 535 18  
   54 495<sup>1</sup>  
   57 461<sup>2</sup>  
   62 535<sup>2</sup>  
 2 19 531 9  
   29 279 32  
   32 542 23  
   34 547 4 v. u.  
   42 588 l. Z. 600 9  
   52 506 15. 551 18  
   57 564 17  
 3 18 f. 518 2 v. u.  
   47 86<sup>2</sup>. 535 4 v. u.  
 4 36 539 22  
   46 455 3  
   52 542 27  
 7 13(12) 589 8  
   14 ff. 599 l. Z. 601 16  
 13 48 531 15  
 14 41 455 3. 564 19

**2 Makkabäer**

- 1 25 512 2  
 2 10 499<sup>1</sup>  
   18 579<sup>4</sup>  
 3 25 522 23  
 4 10 ff. 493 23 ff.  
   5 27 535<sup>2</sup>  
 6 11 542 23. 547 4 v. u.  
   18 535 18  
 7 9 509 14  
   14 584 23  
   37 509 14. 560 7 v. u.  
   38 580<sup>2</sup>  
 8 2 580 l. Z.  
 9 20 b 518 2 v. u.

**2 Makkabäer**

- 10 6 538<sup>5</sup>. 542 27  
   29 522 15  
 12 40 530 8  
   42 557 4  
   43 555 9. 584 25  
 13 12 535 4 v. u. 559 13  
 14 6 601 17  
 15 14 561 2 v. u.  
   36(37) 542 7 v. u.

**Bel etc. 533 4****Gesang etc. 21 509 13****33 522 16****Gebet Man. 11 557 2 ff.****Neues Testament:****Matthäus**

- 2 1 481 21  
 3 2 569<sup>4</sup>. 577 1  
   17 467<sup>4</sup>  
 4 1 525 2  
   2 535 l. Z.  
   3 525 18  
   6 522 16  
   10 525<sup>4</sup>  
   11 488 3 v. u.  
   17 577 1  
 5 3 f. 620 24. 23  
   17 613<sup>1</sup>. 622 7  
   27 f. 548<sup>2</sup>  
   32 489 17  
   33 599 13  
 6 3 f. 598<sup>2</sup>  
   5 536 15  
   16 535 l. Z. 551 5  
   7 12 546 4 v. u.  
   9 10 620 11  
   13 550 16  
   14 535 l. Z.  
   36 620 15  
 10 35 576 21  
 11 14 456 4 v. u.  
   25 620 8  
 12 7 547 3 v. u. 550 17  
   8 622 5  
   24 525 14  
   25 526 8  
   28 488 3 v. u.  
   32 578<sup>4</sup>  
   45 475<sup>5</sup>  
   14 5 620 3  
 15 1 ff. 590 8. 622 5  
   2 465<sup>3</sup>. 535 9 v. u. 599  
   11 535<sup>2</sup>  
 16 14 561 3 v. u.  
   18 476<sup>4</sup>  
   21 571 23  
   24 561 5 v. u.  
 17 3 562 2

**Matthäus**

17<sup>5</sup> 467<sup>4</sup>  
 11 490<sup>1</sup>  
 24 473<sup>4</sup>  
 18<sup>2</sup> 600<sup>3</sup>  
 10 522<sup>16</sup>  
 19<sup>4</sup> 622<sup>5</sup>  
 14 600<sup>3</sup>  
 21<sup>12</sup> 600<sup>1</sup>  
 25<sup>f.</sup> 518<sup>4</sup>. 620<sup>3</sup>  
 22<sup>21</sup> 600<sup>17</sup>  
 23 67<sup>20</sup>. 597<sup>2</sup>  
 35 464<sup>1</sup>  
 23<sup>2</sup> ff. 592<sup>14</sup>  
 5 618<sup>2</sup>  
 15 531<sup>3</sup> v. u.  
 23 548<sup>1</sup>  
 24<sup>f.</sup> 535<sup>10</sup>  
 24<sup>3</sup> ff. 575<sup>17</sup>. 576<sup>3</sup> ff.  
 15 509<sup>2</sup>  
 26<sup>57</sup> 459<sup>1</sup>  
 64 599<sup>13</sup>. 601<sup>4</sup> v. u.  
 27<sup>1</sup> 459<sup>1</sup>

**Markus**

1<sup>11</sup> 467<sup>4</sup>  
 13 525<sup>4</sup>  
 14 569<sup>4</sup>  
 2<sup>15</sup> 620<sup>11</sup>  
 3<sup>24</sup> 526<sup>8</sup>  
 26 525<sup>4</sup>  
 5<sup>22</sup> 544<sup>9</sup> v. u.  
 6<sup>34</sup> 620<sup>15</sup>  
 7<sup>2</sup> 535<sup>9</sup> v. u.  
 3 465<sup>3</sup>  
 8<sup>28</sup> 561<sup>3</sup> v. u.  
 9<sup>7</sup> 467<sup>4</sup>  
 12 490<sup>1</sup>. 562<sup>8</sup>  
 10<sup>21</sup> 558<sup>9</sup>  
 11<sup>30</sup> 518<sup>4</sup>  
 12<sup>12</sup> 620<sup>4</sup>  
 18 597<sup>2</sup>  
 19 67<sup>20</sup>  
 28 592<sup>14</sup>  
 13<sup>9</sup> 575<sup>2</sup>  
 32 522<sup>4</sup>

**Lukas**

1<sup>16</sup> f. 562<sup>7</sup>  
 19 521<sup>9</sup> v. u.  
 2<sup>25</sup> 620<sup>26</sup>  
 41 599<sup>1</sup> l. Z.  
 46 497<sup>11</sup>  
 4<sup>17</sup> 544<sup>5</sup>  
 20 544<sup>7</sup> v. u.  
 27 535<sup>6</sup>  
 5<sup>17</sup> 464<sup>1</sup>  
 30 620<sup>11</sup>  
 7<sup>3</sup> 544<sup>8</sup> v. u.  
 30 464<sup>1</sup>

**Lukas**

7<sup>34</sup> 620<sup>11</sup>  
 8<sup>29</sup> 525<sup>2</sup>  
 49 544<sup>9</sup> v. u.  
 9<sup>30</sup> 562<sup>19</sup>  
 10<sup>18</sup> 488<sup>3</sup> v. u.  
 21 620<sup>9</sup>  
 11<sup>24</sup> 525<sup>2</sup>  
 39 592<sup>15</sup>  
 12<sup>48</sup> 236<sup>4</sup>  
 13<sup>14</sup> 544<sup>9</sup> v. u.  
 14<sup>14</sup> 584<sup>6</sup> v. u.  
 15<sup>1</sup> 620<sup>11</sup>  
 18 518<sup>4</sup>  
 16<sup>22</sup> 585<sup>4</sup>  
 24 87<sup>2</sup>. 489<sup>17</sup>. 560<sup>7</sup> v. u.  
 18<sup>12</sup> 543<sup>12</sup>  
 30 578<sup>4</sup>  
 19<sup>40</sup> 575<sup>2</sup> v. u.  
 20<sup>36</sup> 584<sup>5</sup> v. u.  
 46 592<sup>15</sup>  
 23<sup>42</sup> f. 585<sup>4</sup>  
 24<sup>21.26</sup> 620. 572<sup>1</sup>

**Johannes**

1<sup>21</sup> 561<sup>3</sup> v. u.  
 42(41) 562<sup>2</sup>  
 2<sup>2</sup> ff. 600<sup>3</sup>  
 3<sup>27</sup> 518<sup>4</sup>  
 5<sup>28</sup> 581<sup>6</sup>  
 6<sup>14</sup> 561<sup>3</sup> v. u.  
 7<sup>27</sup> 571<sup>4</sup>  
 37 538<sup>5</sup>  
 40 561<sup>3</sup> v. u.  
 49 620<sup>1</sup>  
 9<sup>16</sup> a 551<sup>5</sup>  
 10<sup>22</sup> 542<sup>27</sup>  
 34 463<sup>1</sup> l. Z.  
 11<sup>51</sup> 469<sup>5</sup>  
 12<sup>28</sup> 467<sup>4</sup>  
 31 526<sup>1</sup>  
 34 463<sup>1</sup> l. Z. 571<sup>23</sup>  
 14<sup>16</sup> 614<sup>1</sup>  
 30 526<sup>2</sup>  
 15<sup>25</sup> 463<sup>1</sup> l. Z.  
 16<sup>11</sup> 526<sup>2</sup>  
 18<sup>28</sup> 535<sup>16</sup>

**Apostelgeschichte**

1<sup>12</sup> 548<sup>7</sup> v. u.  
 2<sup>10</sup> 531<sup>3</sup>  
 15 543<sup>8</sup>  
 3<sup>1</sup> 543<sup>10</sup>  
 5<sup>34</sup> 464<sup>1</sup>  
 37 591<sup>2</sup>  
 6<sup>1</sup> 615<sup>5</sup>  
 5 531<sup>3</sup>  
 9 543<sup>23</sup>. 615<sup>5</sup>  
 7<sup>53</sup> 521<sup>7</sup>  
 8<sup>17</sup> 466<sup>7</sup>

**Apostelgeschichte**

9<sup>4</sup> 467<sup>4</sup>  
 10<sup>9</sup> 543<sup>8</sup>  
 14 535<sup>2</sup>  
 28.30 535<sup>16</sup>. 535<sup>3</sup>  
 11<sup>7</sup> 467<sup>4</sup>  
 12<sup>15</sup> 522<sup>17</sup>  
 13<sup>15</sup> 544<sup>5</sup> u. 8<sup>7</sup> v. u.  
 43 531<sup>3</sup>  
 15<sup>21</sup> 543<sup>23</sup>  
 29 535<sup>8</sup>  
 16<sup>13</sup> 543<sup>3</sup> v. u.  
 17<sup>23</sup> 113<sup>9</sup>  
 18<sup>8</sup> 544<sup>8</sup> v. u.  
 18 536<sup>4</sup>  
 19<sup>13.19</sup> 530<sup>10</sup>  
 21<sup>25</sup> 535<sup>3</sup>  
 38 591<sup>2</sup>  
 22<sup>3</sup> 592<sup>7</sup>  
 23<sup>8</sup> 591<sup>1</sup> l. Z. 597<sup>9</sup>  
 12 536<sup>6</sup>  
 24<sup>12</sup> 543<sup>23</sup>. 620<sup>5</sup>  
 24 533<sup>2</sup>  
 25<sup>13</sup> 533<sup>2</sup>  
 28<sup>21</sup> 474<sup>1</sup>

**Römer**

1<sup>21</sup> ff. 509<sup>5</sup> v. u.  
 2<sup>5</sup> 558<sup>9</sup>  
 3<sup>19</sup> 463<sup>1</sup> l. Z.  
 5<sup>15</sup> 465<sup>1</sup>  
 10<sup>6</sup> ff. 476<sup>19</sup>

**1 Korinther**

1<sup>22</sup> 495<sup>3</sup> v. u.  
 23 571<sup>23</sup>. 572<sup>5</sup>  
 5<sup>5</sup> 525<sup>22</sup>  
 7<sup>5</sup> 535<sup>1</sup> l. Z.  
 18 494<sup>8</sup>  
 8<sup>1</sup> ff. 535<sup>3</sup>  
 10<sup>4</sup> 570<sup>2</sup>  
 19 535<sup>8</sup>  
 14<sup>21</sup> 464<sup>1</sup>  
 15<sup>3</sup> f. 572<sup>1</sup>  
 45.47 569<sup>5</sup>

**2 Korinther**

3<sup>6</sup> 416<sup>1</sup>  
 9 465<sup>1</sup>  
 4<sup>4</sup> 526<sup>3</sup>  
 6<sup>15</sup> 486<sup>3</sup> v. u.  
 12<sup>2</sup> 487<sup>19</sup>  
 4 585<sup>4</sup>

**Galater**

1<sup>1</sup> f. 346<sup>4</sup>  
 3<sup>19</sup> 521<sup>7</sup>  
 4<sup>26</sup> 586<sup>2</sup>  
 6<sup>15</sup> vgl. 494<sup>3</sup>  
 Eph. 3<sup>10</sup> 522<sup>4</sup>

**Phil.** 2<sup>12b</sup> f. 591 l. Z.  
 3<sup>20</sup> 585<sup>4</sup>  
**1 Thess.** 3<sup>5</sup> 525<sup>18</sup>  
 5<sup>2</sup> 577<sup>2</sup>  
**2 Thess.** 2<sup>3</sup> 576<sup>14f.</sup>  
**Tit.** 2<sup>12</sup> 578<sup>4</sup>

**1 Petri**

1<sup>12</sup> 522<sup>4</sup>  
 2<sup>22</sup> 572<sup>1</sup>  
 3<sup>4</sup> 620<sup>23f.</sup>

**2 Petri**

1<sup>17</sup> 467<sup>4</sup>  
 2<sup>4</sup> 525<sup>1</sup>  
 3<sup>7</sup> 479<sup>6</sup>  
 13 vgl. 586<sup>14</sup>

**Hebräer**

2<sup>2</sup> 521<sup>7</sup>  
 5 578<sup>4</sup>  
 12<sup>22</sup> 586<sup>2</sup>

**Judä**

6 525<sup>1</sup>  
 9 522<sup>8</sup>

**Apok. Johannis**

1<sup>4</sup> 521<sup>21</sup>  
 20 522<sup>13</sup>  
 2<sup>7</sup> 585<sup>4</sup>  
 14 535<sup>3</sup>  
 3<sup>12</sup> 586<sup>2</sup>

**Apok. Johannis**

4<sup>5</sup> 521<sup>21</sup>  
 7 448<sup>10</sup>  
 5<sup>1ff.</sup> 474<sup>5</sup>  
 11 521<sup>15</sup>  
 6<sup>9</sup> vgl. 531<sup>8f.</sup>  
 8<sup>3</sup> 522<sup>20f.</sup>  
 11<sup>3</sup> 562<sup>2</sup>  
 13 511 l. Z.  
 12<sup>7ff.</sup> 488<sup>2 v. u.</sup>  
 7 522<sup>8</sup>  
 10 475<sup>4</sup>, 525<sup>20f.</sup>  
 17<sup>14</sup> vgl. 518<sup>8 v. u.</sup>  
 19<sup>20</sup> 489<sup>17</sup>  
 20<sup>4f.</sup> 578<sup>19</sup>  
 12 478<sup>6</sup>  
 21<sup>1f. 10</sup> 586<sup>3</sup>  
 12 479<sup>11</sup>

**Pseudepigraphen:****3 Esra**

3<sup>4ff.</sup> 501<sup>7 v. u.</sup> 500<sup>20ff.</sup>  
 16<sup>ff.</sup> 545<sup>11 v. u.</sup>  
 4<sup>33ff.</sup> 501<sup>8ff.</sup>  
 59 500<sup>19</sup>  
 8<sup>70</sup> 541<sup>17</sup>

**3 Makkabäer**

2<sup>2</sup> 509<sup>15</sup>  
 19<sup>f.</sup> 557<sup>4.10</sup>  
 5<sup>51</sup> 512<sup>2</sup>  
 6<sup>18</sup> 509<sup>14. 522<sup>16</sup></sup>

**4 Makkabäer**

1<sup>1</sup> 502<sup>10 v. u.</sup>  
 4<sup>20</sup> 493<sup>5</sup>  
 13<sup>26</sup> 490<sup>4</sup>

**Talmud:****Pirqê Abôth**

1<sup>1</sup> 463<sup>1</sup>, 465<sup>4</sup>, 590<sup>6</sup>  
 2 471<sup>24. 541<sup>23</sup></sup>  
 3 518<sup>2 v. u.</sup> 549<sup>21 f.</sup>  
 4 497<sup>4f.</sup>  
 5 465<sup>13f.</sup>  
 2<sup>1</sup> 474<sup>5</sup>, 549<sup>22</sup>  
 5 497<sup>4 v. u.</sup>  
 7 577<sup>17</sup>  
 8 497<sup>7. 551<sup>2</sup></sup>  
 9 548<sup>10</sup>  
 3<sup>1</sup> 552<sup>17</sup>  
 2 471<sup>27. 474<sup>5</sup></sup>  
 11 494<sup>3</sup>  
 13 465<sup>4</sup>  
 14 519<sup>14</sup>  
 15 553<sup>6 v. u.</sup>  
 16 474<sup>5</sup>  
 4<sup>4</sup> 518<sup>2 v. u.</sup>  
 11 541<sup>24</sup>  
 13 569<sup>11 v. u.</sup>  
 22 585<sup>9</sup>  
 5<sup>4</sup> vgl. 518<sup>5 v. u.</sup>  
 6 529<sup>11f.</sup>  
 19<sup>ff.</sup> 464<sup>2ff. 569<sup>9 v. u.</sup> 1)</sup>

<sup>1)</sup> Die übrigen Belegstellen, die in dem Buche (hauptsächlich S. 457 ff.) aus der pseudepigraphischen, der talmudischen und der noch späteren jüdischen Literatur angeführt worden sind, konnten, damit das Register nicht noch mehr anschwelle, weggelassen werden. Dieselben können ja in dem zitierten Schlußteile des Buches relativ leicht gefunden werden.









K 819

13733

KOENIG ED

AUTHOR

Geschichte der Altestamentlichen E

TITLE

Religion

13733



